SAGGI

DI

FILOSOFIA INTELLETTUALE

VOLUME I.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA.

NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA TRANI.
MDCCCXLIII.

PREFAZIONE DELL'AUTORE.

Nella età, in cui l'animo cerca di sciogliersi dai legami del mondo esteriore per attendere agl'interni piaceri della contemplazione; io sentii il desiderio di tornare agli studî della filosofia intellettuale, da'quali mi avevano distolto le publiche e le private faccende. E da prima conoscer volli, che di nuovo e di vero contenessero i sistemi filosofici apparsi dal tempo della mia giovinezza insino ad oggi, e quali fossero i tanto decantati progressi dello spirito umano. Per giudicarne con maturità mi parve opportuno il riandare le opinioni delle antiche e moderne scuole, per poi venire ad una comparazione tra lo stato, in cui lasciato aveva le scienze metafisiche, e quello in cui presentemente sono. In questo nuovo corso della provetta età mi è sembrato trovarmi nella condizione di chi dopo lungo numero di anni torni a visitare una contrada non più veduta, nella quale una novella generazione e nuovi abiti abbiano mutato tutte l'esterne forme del vivere. Le maniere, o esterne forme delle scienze son le varie espressioni del pensiero, mutate le quali ogni concetto, sebben comune, acquista le apparenze d'una novità, che da una parte illuder suole i giovani, e dall'altra arresta

l'intelligenza de' vecchi; credendo quelli di apprender cose non mai sapute, e dubitando questi che qualche invenzione non si nasconda ne' termini ad essi ignoti. Ora in niun tempo, più che nel nostro, gli autori de' sistemi filosofici han dimostrato un maggiore amor per le *neologie*, forse per desiderio di acquistar fama d' inventori; sì che coloro i quali han voluto penetrare nel senso delle nuove dottrine, han dovuto soggettarsi al tirocinio d'un novello linguaggio, prima di poter giudicare della verità e del merito di quelle. Avendo io per la mia parte superato cotesto ostacolo, e soddisfatto alla curiosità, che mi aveva spinto ad intraprendere un tale studio; mi è sembrato, che le osservazioni fatte nel corso delle mie investigazioni, potessero essere di qualche utilità alla gioventù; non perchè io presumessi di farmi censore sopra il secolo presente, o perchè avessi una soverchia confidenza nel proprio giudizio; ma perchè ho creduto, che fosse maturo il tempo della sperienza, per liberare una volta il più importante tra tutti gli studî della ragione dalla varietà e incertezza delle opinioni, tra le quali ha sinora ondeggiato.

A me pare, che non sia stata una sola l'epoca in cui l'immaginazione ha regnato sopra le altre facoltà dell' uomo (siccome molti han creduto), ma che queste epoche sien tante, quante son quelle, nelle quali la ragione ha dalla sua parte trionfato, dapoichè le une succedon sempre alle altre con una perpetua alternazione. In fatti la storia della filosofia dimostra, che ad ogni periodo di grandi errori è succeduta un' epoca di ravvedimento e di luce, la quale

ha conservato intatti i principî del vero, e illeso il criterio della ragione. E quasi per una opportuna disposizione della divina Provvidenza, la nascita dei sublimi ingegni, che di tratto in tratto appariscono sulla terra, è stata con saggia economia distribuita pe' tempi, ne' quali era più necessario l' apprestare un correttivo a' delirî delle umane speculazioni. Il secolo decimottavo è stato una delle epoche le più memorabili per gli errori e per le verità, pe' falsi e pei grandi ingegni che ha prodotto. In niun altro tempo è stata più viva la guerra, che l' immaginazione, o le passioni han fatto alla ragione; nè mai più luminoso è stato il successo, col quale questa ha trionfato delle false e ingannevoli dottrine di quella.

Due nuovi sistemi di filosofia apparvero intorno alla metà del cennato secolo in due diversi punti dell' Europa, prodotti da due ingegni di varia tempera, ma ad entrambi suggeriti dal desiderio di arrestare il contagio delle perniziose dottrine, che sembravano aver corrotto lo spirito, non solamente delle scuole, ma del secolo stesso. Un di essi nacque nella università di Glascovia in Iscozia, ed ebbe per suo autore il dottor Tommaso Reid; l' altro uscì dal paese di Brandeburgo, e vanta per suo fondatore Emmanuele Kant di Königsberga. Senza anticipar nulla in questo luogo de' principî dell' una o dell' altra scuola, e paragonandole insieme pe' loro estrinseci caratteri, ognun si persuaderà de' motivi, pe' quali una venne tosto in fastidio, e l' altra acquistò favore. La dottrina di Kant surse colla fastosa divisa di riformatrice dell' antica e moderna filosofia, e colla pretensione di avere

scoperto un nuovo organo della ragione, per lo quale poteva questa conoscere la natura e le leggi della sua primitiva costituzione; laddove quella di Reid annunziossi col modesto titolo di filosofia della sperienza. Questa rimase per quasi quarant' anni ignota a tutto il continente europeo, e penetrò in Francia non prima del cominciar del secolo decimonono. Quella vi giunse pure, ma alquanto più tardi, e quando furono superate le difficoltà dell' idioma dell' autore, e della nuova *tecnologia* in cui era avviluppata. L'Italia rimase straniera ad entrambe, dacchè le versioni sì dell' una, che dell' altra cominciarono ad apparire, quando le cennate due dottrine erano già divulgate in ogni altra parte dell' Europa. In Francia la filosofia di Reid parve si luminosa, che valse in un attimo a dissipare i resti delle scuole, che avevan quivi nell'antecedente secolo dominato; mentrechè il sistema di Kant fu giudicato sì astruso, che non trovò altri fautori fuor di quelli, che n' erano stati gl' introduttori. Costoro affaticavansi di spiegarne i sensi, e di rilevare la profonda sublimità delle sue teoriche, ma gli sforzi loro non meritarono una fortuna migliore di quella, che lo stesso Kant ebbe nella patria sua. Imperocchè i suoi proprî allievi cominciarono a disputare della interpretazione de' principî e de' concetti del maestro, e dalla discordanza delle loro opinioni nacquero scismi e riforme, le quali alienarono gli stranieri dal desiderio di penetrare nel senso d'una filosofia, che parve tanto più tenebrosa, quanto varie ed incerte erano le opinioni di coloro, che n' erano stati i primi ammiratori.

D'altra parte quel che più raccomandò la filosofia di Reid fu la semplicità del suo metodo, nel che fece egli consistere la riforma delle antiche scuole. « Due son le vie, egli disse, date alla mente umana per giugnere alla cognizione della natura, l' osservazione e la sperienza. La costituzione dell' intelletto umano è un' opera per lo meno tanto maravigliosa, quanto la struttura del corpo: a questo sono adattati gli organi, son date a quello le facoltà: gli uni sono necessarî alla vita sensitiva, le altre alla vita razionale: la vita razionale appartiene ad un ordine superiore di Esseri ragionevoli, e porta seco una più luminosa pruova della sapienza dell'Autore loro. L'osservazione non è esclusivamente fatta pe' fenomeni materiali, dapoichè gl' interni fatti dell' animo son tanto osservabili, quanto i sensibili. E siccome della osservazione de' fatti sensibili noi ci serviamo per desumere le regole generali; così del pari nella investigazione degli atti dello spirito dobbiamo camminar dietro a quelle verità, che sono una rigorosa conseguenza de' fatti osservati, e non son figlie delle nostre congetture. Tali verità son quelle che ci aprono la via alla interpretazione della natura, nella quale è riposta l' ortodossa filosofia. Questo è il metodo che raccomandò Bacone, e al quale le scienze naturali son debitrici de' progressi loro ». Tal fu il preludio, col quale Reid richiamò la filosofia sotto la scorta della sperienza, e lo spirito filosofico sotto il naturale criterio della ragione. Ma a rendere popolare la sua dottrina cooperò ancora la facilità, l'ordine, e la chiarezza del linguaggio, col quale

l' autore espose i prodotti delle sue analisi; il che formava un perfetto contrapposto della oscurità della dottrina alemanna. Al singolare pregio della chiarezza di Reid accoppiossi un egual merito in colui, che fu il primo spositore della sua dottrina in Francia; sì che poche lezioni di costui bastarono a diffondere e a far de'filosofanti della nuova generazione altrettanti seguaci della scuola scozzese (*a*). Il primo impulso dato da' saggi di Reid fu secondato dalle opere del suo illustre discepolo e successore Dugald-Stewart, il quale espose la filosofia dello spirito umano col metodo e co' principî del maestro, e mostrò l' applicazione che dello stesso metodo far si poteva alla politica economia. I libri di Stewart furono sollecitamente tradotti dal chiarissimo professor di Ginevra Pietro Prévost, il quale li prese ancora per guida del suo insegnamento.

Con tali auspicî pareva, che un migliore avvenire si preparasse per la filosofia intellettuale; ma l' instabilità dello spirito filosofico suol essere l'effetto di cause che non si lascian contenere dalla ragione e dalla sperienza. Le opinioni speculative variano e si succedono, a misura che si cangiano i costumi, e questi alla volta loro mutansi a seconda degli avvenimenti, i quali determinano gl' interessi della vita materiale. Son queste le cause determinanti dello spirito d' ogni secolo, cui obbediscono anche i più grandi ingegni. Per costoro, tranne pochi, la filosofia diviene un' arte, nella quale ciascun di quelli, che la

(*a*) Il signore Royer-Collard.

professano, vuol trovare di che soddisfare le proprie passioni, o di che risplendere per la novità delle scoverte e de' pensieri. Così i costumi corrompono la ragione, e la ragione corrompe il senso del retto e del vero. Della qual corruzione certissimo indizio è il predominio, che l' immaginazione prende anche nel gusto delle lettere e delle arti; tanta è la connessione, che regna tra i principî della cognizione speculativa, e le più lontane loro applicazioni. Impercocchè è proprio della immaginazione il disdegnare le regole, il dilettarsi del nuovo, il riprodurre le stesse fantasime altra volta rifiutate, per solo amor di variare, e il prendere norma più dalla memoria de' fatti degli uomini, che dalla giusta convenienza delle idee. Chi potrebbe affermare, che da questa origine non provenga l' amor del figurato, del romantico, e del vieto, che cerca oggi di prendere il luogo del semplice e del ragionevole in tutte le maniere del vivere e persino nelle arti imitative della natura?

Ma lasciando stare le rimote conseguenze, certamente non può da altra ragione ripetersi l' istantaneo cangiamento delle opinioni filosofiche, che nel volger di pochi anni avvenne in quella stessa Francia che aveva inteso il bisogno d' una riforma e che dato ne aveva il primo esempio. La filosofia scozzese cominciò tosto a sembrare sterile, e poco atta a favorire i progressi dell'umana ragione; la dottrina di Kant, sebbene tenebrosa per la generalità, parve a taluni profonda, e degna di contemplazione; molti de'suoi concetti furono comparati e ravvicinati a'pensieri degli antichi, e sopra tutto di Platone; lo stesso suo lin-

guaggio sembrò più degli altri atto a nutrire le metafisiche speculazioni. Insomma gli allievi della prima scuola, che avevano acclamato Reid, presero la veste di eclettici, e diedero opera a fare una dottrina mista di opinioni, delle antiche e delle moderne scuole. In questa nuova composizione le più confuse nozioni dell' idealismo han preso il nome d'idee trascendentali; e il linguaggio scientifico, di cui la Francia era stato modello alle moderne lingue volgari, si è cangiato in un gergo, del quale la metafisica non ebbe mai altro più oscuro. La chiarezza de' pensieri di Cartesio e la precisione del linguaggio di Malebranche, di Bossuet, e di Arnaldo son oggidì riputati pregi e indizî di mediocri ingegni, che non eransi sollevati all' altezza d' una sapienza interiore e riposta.

Io non oso dire, che questa sia la comune filosofia delle scuole francesi in generale; nè intendo riprendere la dottrina delle altre nazioni di Europa. Ma quando veggo innestare alla filosofia francese i pensieri e la lingua degli idealisti alemanni; quando i frenologi e i fisiologisti son penetrati nella università di Glascovia, e il dottor Brown ha occupato la cattedra di Reid e di Stewart; è ben fondato il temere, che il contagio di siffatte dottrine spander si possa tra le altre nazioni, sopra tutto all' ombra degli ozî della pace, e delle facili comunicazioni, che i popoli han tra loro acquistato. Certamente non può dirsi ora, come altra volta, che ogni nazione professi una dottrina propria, la quale è caratteristica delle inclinazioni e de' principî, che la distinguono dalle altre. Cartesio, Locke, Leibnitz facevan distin-

guere la filosofia francese dalla inglese, e dalla tedesca; mentre che l'Italia rimaneva fedele a' peripatetici e agli scolastici. Qual'è ora la dottrina di ciascuna delle divisate nazioni? Son tutte eclettiche! Scelgono, compongono, modificano, e ripresentano tanti centoni di sistemi intellettuali, quante sono le diverse combinazioni de' loro elementi. Gli eclettici sono stati soliti di preparare la via agli scettici!

Tale essendo la tendenza delle opinioni, parmi che in niun altro tempo sia stato tanto necessario, quanto in questo l'indirizzare una solenne invocazione al sano criterio della comune ragione, acciocchè venga a confondere lo spirito dottrinale de'sapienti, e a diffonder tra noi con maggiore stabilità quella luce, che in Francia apparve come una meteora, allorchè volle quivi disperdere la falsa e perniziosa scienza del secolo trascorso.

La dottrina della scuola scozzese è stata sinora poco gustata in Italia, dove ha trovato più critici, che fedeli e intelligenti spositori. Nulla v'ha, a mio credere, di più povero de'comenti, che ne sono stati fatti. Ora i suoi principî meglio esposti, fecondati che saranno dal retto e chiaro ingegno degl' Italiani potranno ricondurre tra noi la perenne sapienza della natura, di cui i tipi sono impressi nella costituzione stessa dell'uomo. E siccome è permesso a'mediocri ingegni il concepire e suggerire ancora quel che le proprie loro forze non bastano ad eseguire; così mi è sembrata non inutile opera il proporre i saggi d'un nuovo corso, atto a ristabilire la filosofia sopra i suoi veri principî, e a ridurla entro i limiti della umana capacità.

In primo luogo la sperienza delle opinioni e degli errori, pe' quali la mente umana è passata dal primo nascere della filosofia insino al giorno d'oggi, parmi essere la più utile lezione per la gioventù, che vogliasi introdurre nello studio della medesima. Anteponendo ad ogni teorico trattato una rivista delle antiche e moderne dottrine, ciascuno potrà vedere che di vero e di falso esse contengano; in che sia stato concorde il giudizio de' più grandi uomini, e da quali falsi principî sieno nati gli assurdi e le estreme opinioni, alle quali la mente è trascorsa. Altri frutti ancora potransi ricavare da un simile quadro, nel quale veggansi uniti insieme gli sforzi, che l'ingegno umano ha fatto per dilatare i concetti della sua cognizione: l'uno sarà il riconoscere i limiti delle proprie facoltà: l'altro il rinunziare alle false lusinghe della immaginazione: il terzo, il formare un giusto concetto della sana filosofia: il quarto, il discernere le vere dalle false autorità: il quinto, l'avere una sicura guida nella scelta de' principî della scienza. Tali sono i motivi, che mi hanno indotto a scrivere l'introduzione allo studio della filosofia, che forma l'argomento del presente volume, e nella quale mi sono studiato di ritrarre i principî caratteristici di ciascuna scuola, facendo parlare gli autori stessi, e additando a' lettori le sole deduzioni logiche, che da' luoghi riportati discendono.

Un secondo studio di preparazione per la filosofia è la conoscenza del linguaggio, dalla chiarezza e precisione del quale dipende la certezza dei principî e delle nozioni fondamentali della scienza.

La sperienza dimostra, che la maggior parte degli errori, de' sofismi, e de' falsi teoremi così delle antiche, come delle moderne scuole, è nata dall' abuso del linguaggio. La filosofia intellettuale aver dee, come ogni altra scienza, un linguaggio tecnico, di cui le voci abbiano un certo e determinato significato. Le definizioni son quelle, che determinano il significato de' vocaboli; per esse acquistiamo le chiare e distinte nozioni della scienza dell'intelletto; son esse le chiavi del pensiero, perchè contengono in loro adombrata l' intelligenza di tutte le altre verità, che lo scientifico ragionamento sviluppa e deriva. Ora per accostumare la mente all'abito del definire, e del severo ragionare, credo che l' opera più utile allo studio della filosofia, sarebbe un libro di definizioni, il quale comprender dovrebbe le voci, che esprimono le operazioni dell' intelletto, i principî intuitivi delle sue conoscenze, le facoltà dell' anima, i metodi che la ragione adopera per la ricerca della verità, e tutto l' organo logico della potenza discorsiva. Da tale libro nascerebbero la partizione delle facoltà e delle varie branche dell' umano sapere, lo scopo e i limiti di ciascuna di esse, gli assiomi generali, e persino le regole le quali formar debbono il criterio della ragione in ogni scienza o arte. Sarebbe insomma il repertorio di quella scienza delle scienze, che fu altra volta detta *filosofia prima*, e prender potrebbe il luogo della vecchia ontologìa.

Che i miei lettori non increspino la fronte al sentire il vocabolo *definire*, nè credano, che io volessi ristabilire le dogmatiche definizioni degli aristo-

telici. Per definire, intendo lo spiegare il significato de' vocaboli scientifici per mezzo di termini più noti, i quali non abbian bisogno d'altra spiegazione. E siccome i vocaboli, che la scienza adopera, hanno un senso convenuto tra i dotti, e d'altra parte i termini del comune linguaggio sono a tutti noti; così il definire significa, render chiaro il discorso, e certo il significato delle parole. Altra volta i filosofi pretendevano intendere e spiegare per mezzo de' nomi l'essenza delle cose; e supponendo, che i nomi avessero una esatta corrispondenza colle cose stesse, scambiavano il significato loro colla realità della natura; al che univasi l'errore del metodo, che da una supposta verità generale dedur voleva la conoscenza del particolare. Questo è l'abuso delle definizioni, contra il quale han giustamente declamato i moderni, e che l'analisi ha fatto scomparire; dapoichè rimontando essa dal singolare all'universale, non cerca più di spiegare i fatti della natura per mezzo di supposte verità astratte, ma dalla conoscenza del semplice cammina verso il composto, o sia va sempre procedendo dalle verità particolari alle generali. In questo e non in altro senso, l'*analizzare* è nemico del *definire*.

Ma non conviene far guerra a' nomi, sol perchè si è di essi talvolta abusato; e d'altra parte il vocabolo definire corrisponde più al significato del determinare le qualità e l'apparente costitutivo delle cose, che del comporre e del dogmatizzare. Quel che ho detto delle definizioni è comune ancora agli assiomi e alle massime generali, colle quali non sono da confondersi le verità evidenti, e i principî intuitivi

della ragione. Son questi gli elementi d'ogni dimostrazione e d'ogni discorso, e insiememente sono gl'instrumenti necessarî dell' analisi, appunto perchè le presentano facile il passaggio dal noto all' ignoto. Del resto l' adoperare vocaboli d'un senso determinato e convenuto è proprio così del metodo analitico come del sintetico. Dalla chiarezza delle definizioni la geometria riconosce l' esattezza e la precisione del suo linguaggio; nè altra è la ragione della chiarezza del linguaggio chimico, se non perchè d' ogni sua voce può darsi una definizione, la quale corrisponde al costitutivo della cosa denominata. Ora lo studio dei fatti dello spirito ha maggior bisogno di chiare e precise denominazioni, perchè gli obbietti circa i quali versa, son determinati da soli nomi, laddove nelle scienze fisiche le denominazioni improprie sono sempre intese colla guida de' sensi. E delle improprietà che possono esser commesse nell' uso del linguaggio scientifico ve n' ha di più sorte, quelle cioè che provengono dal fatto dello scrittore; quelle che nascono dall' ambiguità stessa delle parole, capaci di diversi significati; e quelle infine che la necessità del discorso può produrre, come quando a nuove idee vogliasi adattare voci nuove, o men comuni delle usitate. Per evitare gli errori, le false conseguenze, e gli equivochi che nascono dalle cennate improprietà, il libro delle definizioni avvertirà ogni scrittore, che v' ha per la più gran parte de' termini della scienza un significato ricevuto, da cui non è lecito dipartirsi; che pe' vocaboli capaci di diversi significati, de' egli dichiarare in qual senso intenda adoperargli, e che

pe' nuovi o insoliti spiegar dee la particolare significazione, nella quale ha inteso usargli. Così i termini co' quali saranno espressi i principî e le nozioni della scienza, escluderanno qualsivoglia ambiguità. A tal modo ancora la filosofia intellettuale acquisterà un linguaggio costante ed unico, il quale non racchiuderà, se non idee chiare e distinte. L'abito infine che acquisteranno gli scrittori di spiegare i concetti scientifici con voci di determinato valore, farà sì, che quando crederanno necessario il proporre nuovi termini, antepor dovranno a' libri loro, a guisa di altrettanti postulati, i significati che intendano ad essi dare. La nuova forma che acquisterà il linguaggio scientifico contribuirà ancora a migliorare l' arte del comune parlare, nella quale importa molto il distinguere le regole, che rilevano dalla filosofia, da quelle che appartengono all' ufizio de' gramatici. Dalla perfezione di quest'arte nascer potrà ancora quella del linguaggio comune, la proprietà del quale dipende unicamente dal rigore e dalla precisione delle sue definizioni. Tal è il libro delle definizioni da me detto *dizionario della ragione*, il quale formerà il secondo volume de' miei saggi.

Se a questa parte del mio lavoro io non avessi inteso dare altro valore, che di un primo tentativo, sarei stato disanimato dalle difficoltà, che essa presenta. Nel mio concetto il dizionario della ragione contiene una sorta di enciclopedia, la quale sarebbe degna opera d' un collegio di dotti, o per lo meno di uomo di più vaste conoscenze, e di meno matura età. Ma chi lo risguarderà come un incentivo dato ad

altri più capaci di abbracciare tutta l'ampiezza del suo disegno, sarà facile in escusarne le imperfezioni, e mi saprà forse grado dell'averlo tentato. Questo libro non pertanto avrà per me una utilità relativa, perchè renderà ragione del mio linguaggio, e sarà il giudice superiore, a cui appellerò dalle importunità de'gramatici per tutte le voci nuove o tecniche, ch'essi non troveranno ne' libri del trecento o del cinquecento.

Passando ora allo studio proprio della filosofia intellettuale; due sono le sorgenti, dalle quali derivan tutti gli atti del pensiero, la sensazione e lo spirito, o sia il principio pensante: la vecchia filosofia ha alternato tra l' uno e l' altro: la matura ragione e la sperienza dicono, che l' uno sia inseparabile dall' altro: Cartesio prese di mira lo spirito, Locke la sensazione: Leibnitz riunilli, e da quel punto in poi la scienza prese il giusto punto del mezzo. Considerando a parte ciascuno de' due divisati principî, non può negarsi a Locke il vanto di avere dato la prima e più accurata analisi de' fatti della sensazione. Ma chi potrebbe oggi legger tutto intero il suo saggio intorno all' intelletto umano? La profusione dello stile e degli esempî, i ripetimenti de' quali è pieno, e le contraddizioni, nelle quali sovente egli cadde, non rendono più quel libro adatto, nè utile all' insegnamento. Ho pensato dunque, che più utile fosse leggere Locke compendiato, ed emendato da Leibnitz ne' nuovi saggi, che questi scrisse intorno all' intelletto umano; opera postuma la quale rimase per molto tempo dimenticata, forse in odio delle ipotesi

metafisiche, che vi si trovano di tratto in tratto sparse. Per ispogliarlo di tale neo, nel dare i nuovi saggi di Leibnitz nel mio terzo volume, come teorica della sensazione, ho quelli accompagnato con note, che separano il superfluo dall' utile, e additano ancora i nuovi fatti, i quali risultano dall' analisi della sensazione e della percezione, giusta i principî e il metodo della scuola scozzese. Queste addizioni per altro dimostreranno, che nulla è stato detto dopo di Leibnitz, che non si trovi compreso ne'suoi profondi concetti; e che il merito de' filosofi posteriori sta solamente nell' avere sviluppato ciò, che era adombrato nelle sentenze di quel trascendente ingegno; e nell' avere dato alla scienza un metodo, che prima non aveva.

Un' altra ragione di particolar convenienza per l' Italia mi ha mosso a trasportare nel nostro idioma i saggi di Leibnitz, e questa è l' utilità, che può ricavarsi da un libro ricco di pensieri, e opportuno a perfezionare lo scientifico linguaggio italiano. Aristotele diede il linguaggio scientifico alla Grecia, Cicerone a' Latini, Malebranche e Arnaldo alla Francia, Locke e Hume all' Inghilterra, Lessing alla Germania. Cotesti esempî ci manifestano, che la perfezione e il gusto delle lingue deesi attendere da' filosofi, e non da' gramatici, siccome ancora spiegano il perchè la vera eloquenza ha sempre fiorito a canto alla filosofia. I gramatici han tolto dagli oratori le regole del parlare, ma tali regole, siccome non possono comunicare l' invenzione e la spontaneità del pensiero; così non debbono arrestarla. Ora non sono mancati alla

Italia gramatici e regole di lingua, e ne ha anzi avuto più del bisognevole; ma non saprei ora dire per quali ragioni gli studî della filosofia intellettuale rimasero per più di duecento anni nello stato in cui erano nel secolo decimosesto; sì che mancano in questa parte quei classici scrittori, de' quali fu sì feconda nelle scienze naturali, e nelle altre arti del pensiero. Le nazioni, che dopo la caduta dello scolastico linguaggio ne formarono uno ne' proprî idiomi, non altrimenti vi riuscirono che cominciando dal tradurre nelle loro lingue le opere de' filosofi stranieri. Opportunissima a noi sarebbe l'imitazione di tal costume, perchè dar potrebbe all' Italia una scelta biblioteca filosofica, composta de'capolavori delle scuole straniere, quando le versioni dagli originali fossero fatte da uomini che professano la scienza, e non da' traduttori adoperati nel commercio delle speculazioni librarie. Se questo voto fosse esaudito, la versione de' saggi di Leibnitz avrebbe altresì il merito di averne dato il primo esempio.

L' ultima parte del mio lavoro conterrà la sposizione de' saggi di Reid intorno alle facoltà intellettive e attive dell'anima. Questi saggi proposti dall'autore, come suoi primi pensieri, contengono una esatta analisi degl' interni fatti dell' anima, circa i quali ha sinora versato la psicologia. Il metodo col quale sono esaminati preserva la mente dalle ipotesi e dalle quistioni insolubili della vecchia metafisica, la rattiene ne' limiti della umana capacità, rende certi e dimostrabili i teoremi della scienza intellettuale, e forse ancora perverrà a farle acquistare nuovi fatti, che

per difetto d'investigazione non sono stati sinora osservati. Se ciò avvenisse, si verificherebbe per la filosofia dello spirito umano una parte della predizione che Bacone fece alle scienze naturali. « Se gli uomini, disse quel grande uomo, seguendo sempre la stessa via nel cammino della invenzione, non avessero fatto alcun progresso, sarebbe ora presunzione e temerità lo sperare altri progressi. Ma essendosi ingannati nella scelta della via, e avendo consumato tutta l'attività loro in ricerche infruttuose, la difficoltà non proviene dalla natura delle cose, ma dall'uso e dalla falsa applicazione, che la mente ha fatto delle proprie facoltà. Ora questo male non è senza rimedio, perchè quanti sono stati gli errori, altrettanti sono i motivi da sperare, che ancora ci restano (*a*) ». Egli è vero, che la natura degl'interni fatti dell'anima non ci lascia sperare quello, che le scienze fisiche potevano e dovevano augurarsi dall'inesausto tesoro della natura esteriore; ma è altresì innegabile, che se il metodo non potrà accrescere il numero de' fatti osservabili, ci farà meglio esaminare le nozioni complesse, che l'animo concepisce di se e delle sue operazioni, e terrà lontana la scienza da qualunque teorica, che non sia fondata su' fatti osservati. E siccome in questo metodo è riposta la verità e la certezza della scienza psicologica, così a farlo meglio intendere, è mio divisamento l'anteporre alla sposizione de' saggi di Reid, un breve sunto della logica induttiva di Stewart.

(*a*) Nov. organ. Lib. I. Aphorism. XCIV.

Debbo ora prevenire i miei lettori, che nel quadro delle dottrine filosofiche antiche e moderne, il quale forma l' introduzione allo studio della filosofia, ho imposto a me stesso la legge di non parlare degli autori viventi, o contemporanei per più ragioni. La prima è, che la sperienza di tremila anni di filosofia (senza aggiugnervi le opinioni del tempo presente), mi è sembrata sufficiente a formare il giudizio di quel, che l' ingegno umano poteva produrre o sperare dal metodo che ha sinora seguito. La seconda, che nulla di nuovo o di notabile han prodotto nella parte del secolo decimonono già trascorsa le moderne nazioni, le quali, essendosi dichiarate *eclettiche*, hanno con ciò rinunziato a qualunque pretensione di novità. La terza, che delle opere de' viventi giudicar dee la posterità, la quale è scevra dalle passioni, che sogliono rendere parziali e sospetti i giudizî de' contemporanei. Cotesta regola è stata da me esattamente osservata, tranne che in uno o due casi, ne' quali era necessario parlare di qualche autore benemerito del sistema, di cui ora son io l' oratore.

Qualunque sarà l' accoglienza, che questo mio lavoro potrà meritare, riconosco in me il debito non solamente di attenere quel che prometto, ma di purgarmi altresì della taccia d' infedel promettitore, nella quale sono forse incorso. È questa l' occasione di fare una publica confessione d' un mio antecedente mancamento, del quale spero che il Publico sarà indulgente in assolvermi, per la considerazione che poco è quel, di cui l' ho defraudato. Io publicai, son già trent' anni, il primo volume della *storia degli*

abusi feudali, e ne promisi la continuazione, che poi non ho mandato ad effetto per più ragioni, delle quali dirò le principali. Scopo di quel libro fu il dimostrare la necessità, l'utilità, e la giustizia de' provvedimenti a quel tempo dati per isvellere le radici del sistema feudale, le quali, nascondendosi sovente sotto le apparenze di legittimi diritti, offendevano le proprietà, e formavano una forza di resistenza ad ogni miglioramento della publica economia. Conseguito pienamente il fine, cui il cennato libro era diretto, sembrommi cessata ancora l' importanza della sua continuazione. Un' altra ragione di questa forse maggiore m' indusse ad abbandonarla, e fu il giudizio, ch' io stesso portai della prima parte di quel lavoro, allorchè con più matura attenzione la rilessi. Non fui soddisfatto nè dell' ordine, nè del titolo del libro, nè dello stile poco corretto, con cui fu scritto. Tali difetti provennero dalla precipitanza, colla quale lo publicai; essendo ciò avvenuto nel tempo, in cui era io tutto inteso alle legali discettazioni, che seco portavano i giudizî delle controversie feudali, e l'esecuzione delle decisioni, alla quale io soprastava. Laonde mio proposito era rifonder da capo il volume già publicato, se mi fossi trovato nella necessità di compiere la storia, che aveva annunziato.

Io credo, che sia permesso ad ogni autore l' esser severo contra le proprie produzioni, e che l' eccesso di tal severità valga più della vanità di quelli, i quali cercan sempre di estollere le proprie cose, e credono poter decretare a loro stessi la celebrità. Ciò non ostante questo ingenuo giudizio, che altra volta

diedi del mio libro, fu da taluni in sinistro senso interpretato, quasi che avessi voluto fare una ritrattazione de' principî *antifeudali* che io aveva professato. Tanto è lontano che una siffatta interpretazione potesse a me convenire, quanto se potessi far tutto mio il merito della esecuzione data alle leggi e a' regolamenti, che provvidero agli abusi della feudalità (merito che in gran parte è dovuto ad un uomo maggior di me (*a*)), non solamente ne anderei glorioso, ma direi *haec mea fama est.*

Di questo incidente, affatto straniero al presente argomento, ho fatto quì menzione per allontanare la fallacia degli equivochi, e per accertare i lettori, che la mia seconda promessa non è soggetta ad alcuna delle vicissitudini, alle quali è stata esposta la prima. Potrebbe sì bene esser tacciata d'inconsideratezza, per avere io conceputo un vasto disegno sul confine della vita. Ma avendomi la divina Provvidenza tra mille benefizî, de' quali mi ha ricolmato, concesso ancor quello di farmi veder compiuta la più gran parte del presente lavoro; ho preso animo a sperare, che vorrà concedermi ancora il poco tempo che basti a perfezionarlo; e ciò non per amor del vivere, ma per lo desiderio che avrei di chiudere la mia carriera col sentimento di avere in qualche parte cooperato a imprimere nell'animo della gioventù la verità, che lo studio della natura intellettuale dell'uomo, come quello della natura sensibile, altro non è, che la contemplazione della infinita sapienza del suo Autore!

(*a*) Il conte Giuseppe Zurlo.

PARTIZIONI DEL LIBRO.

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA INTELLETTUALE.

La filosofia, che per l'uomo esser doveva lo studio di se medesimo, è stata una sorgente d'ipotesi e di estreme opinioni, dalle quali poi come ultima conseguenza nacque l'incertezza del vero e la sconfidanza di poterlo rinvenire. Chiunque, senza prevenzione per uno più che per un altro sistema, voglia conoscere la cagione de'vaneggiamenti di quella scienza, e colla guida della storia imprenda ad esaminare il corso e le vicissitudini della sapienza delle nazioni; facilmente scorgerà essere non da altri motivi derivati, che dall'avere abbandonato il principio d'investigazione, che la natura ha in noi impresso, quasi come segno, dal quale dee ogni scienza cominciare.

I sensi e le cose sensibili furono certamente i primi obbietti, che fissarono l'umana attenzione e le apersero uno spettacolo di ammirazione, il quale doveva necessariamente condurla allo scoprimento di verità utili e coerenti al fine stesso della natura. L'aspetto del cielo e dell'universo, la varietà e l'armonia di tutte le parti della natura, la copia de'doni, de'quali l'uomo videsi arricchito, la potenza sua sopra le altre creature, il pensiero infine e la coscienza del proprio essere non potevano non destare in lui due conoscenze, una figlia dell'altra: la presenza in se d'un principio pensante, diverso dal corpo: l'esistenza d'una *causa prima*. Colla luce di queste due verità tosto conobbe lo scopo della vita, e concepì la speranza d'uno stato futuro più conveniente alla propria condizione. Se questo fu il cammino, che la mente percorse nel passare dalla contemplazione degli obbietti visibili alla causa invisibile che li contiene; uopo è dire, che l'esistenza di Dio, il fine morale della vita, e l'immortalità dell'anima sono i tre più antichi dogmi dell'umana ragione.

Ma le due cennate verità, che noi risguardiamo come primitive, nascono spontanee dalla ragione, o sono il frutto della sperienza e del ragionamento? E se son primitive e spontanee, perchè l'uomo le ha talvolta abbandonato e la filosofia le ha perduto di mira? Che nascano in noi spontanee, può essere

in due modi dimostrato: o interrogando noi stessi, o consultando la storia delle umane opinioni. Interrogando noi stessi, ognuno in se scorge, che il sentire, il pensare, l'esser consapevole della propria esistenza sono conoscenze, che ad un tempo acquistiamo per mezzo della sensazione e d'una immediata riflessione; e dopo di avere formato il concetto dell'esistere e del pensare, tutti veggiamo il facile passaggio dalla esistenza alla sua causa. Rivolgendoci poi alla storia, tre luminosi argomenti ci convincono essere state quelle verità i primi anelli del pensare umano: uno è, che la storia certa dimostra aver esse formato la dottrina delle prime famiglie, che nella genealogia delle nazioni son considerate come gli stipiti de'popoli, che hanno abitato la terra: l'altro, che quella dottrina non si è mai smarrita nè pur quando la generalità degli uomini era immersa nel falso studio della natura: il terzo, che fu professata dagli uomini i più riputati per profondità e chiarezza d'ingegno. A'quali argomenti potrebbesi ancora aggiugnere, che a quei dogmi più fortemente è tornata la ragione, semprecchè è rivenuta dalle illusioni della falsa filosofia; il che dimostra quanto la verità sia più durevole dell'errore.

La storia inoltre ci manifesta le cagioni, per le quali gradatamente disparve quel primo periodo di naturale sapienza. L'abito andò rodendo la forza delle prime impressioni, che lo spirito aveva ricevuto: i bisogni della vita materiale preoccuparono tutte le cure degli uomini, i quali consideraronsi come indigeni della terra, e come legittimi possessori d'un proprio retaggio: il fine morale della vita scomparve di rincontro agl'istinti e agli appetiti: le passioni scoterono ogni freno e si esaltarono a seconda delle molle, che le muovevano: sebbene tutti sentissero e toccassero con mano la causa intelligente, che soprastà alle cause fisiche; pure furon queste risguardate come gli agenti immediati del bene e del male, di cui erano gl'instrumenti: ogni sentimento di dovere cangiossi in timore, non d'una autorità capace di reggere il mondo con un fine benevolo, ma di Esseri di noi più forti, che tutto avevano a loro vantaggio predisposto. Per siffatti argomenti le seconde generazioni della umanità formaronsi credenze adattate a' costumi e agli abiti contratti, e crearonsi divinità sensibili, temperate alla forma della degradata loro intelligenza.

Noi ammettiamo nella civile sapienza delle nazioni quei tre periodi, nei quali un grande uomo del nostro suolo segnò i tipi di tutte le umane istituzioni, cioè il regno de'*sensi*, della *immaginazione*, e della *ragione*. Ma non possiamo concedere, che il mondo cominciasse col regno de'sensi, ommessa quella naturale sapienza, la quale nasce dalla ragione, e da cui non si divelle se non per lo abuso delle passioni. E allorchè ammettiamo come ultimo stadio del corso delle nazioni l'impero della ragione, lo consideriamo come un'epoca di disinganno e di ritorno alla sua pristina condizione. Coloro, i quali han dato come costante e necessario il passaggio da'sensi alla immaginazione e da questa alla ragione; han ragionato con-

tra la certa tradizione del genere umano, e contra i documenti della storia. Da' particolari esempî di qualche popolo hanno argomentato alla generalità delle nazioni. Infatti spignendo le nostre indagini addentro nelle più rimote origini dell'antichità, troviamo sempre vestigie d'istituzioni, che popoli più anziani nella civiltà avevano tramandato a' più recenti. E però i Romani riconoscevano i primi riti e le prime leggi loro dagli Etruschi e da' Greci; gli Etruschi da' Lidî; i Greci da' Fenicî; i Fenicî dagli Egizî; gli Egizî dai Caldei, e così via discorrendo. La storia insomma e la tradizione de'popoli, risalendo sempre, mettono capo in una più antica nazione, che prima delle altre erasi retta a popolo; nè questa catena ascendente si ferma se non in confine del cataclismo, che rinnovato aveva la superficie della terra. Senza verun fondamento dunque stabilisconsi, come condizioni originarie dell'umanità, i costumi ferini de' popoli barbari, i quali non erano ancora rientrati nel cammino della civiltà. Se si parla de'Quiriti, degli Osci, degli altri aborigeni della Italia, de'Pelasgi, de'Fenicî, o degli Egizî; risponderemo, che una tale archeologia è troppo corta per misurare le antichità del genere umano; dapoichè nulla pruova, quando è messa a confronto cogli esempî degli altri popoli coeguali o più antichi, i quali avevano lettere, leggi scritte, istituzioni e sapienza civile. Il supporre una età del mondo, in cui l'uomo sia vivuto col solo istinto, in cui la forza abbia creato i primi legami di unione, e il concubito le prime fortuite congiunzioni; è lo stesso che separare la parte animale dalla razionale, o sia è uno scomporre l'uomo per farlo due volte figurare, ora come Essere sensitivo, e ora come animal ragionevole. Cotesta supposizione è contraddetta dalla natura, ed è smentita dalla storia e dal criterio stesso dell'umana ragione.

Certo è non pertanto, che in questo periodo, per noi secondario e non primitivo, la sapienza speculativa (la quale prende sempre norma dal viver pratico degli uomini, e ne è la pretta e fedele espressione), aveva abbandonato la guida della ragione, e scelto per sua direttrice l'immaginazione. Questa facoltà doveva per necessità somministrarle congetture ed ipotesi, nel campo delle quali scelse gli elementi, non per trovare ma per creare una scienza fantastica, che spiegasse i fenomeni della natura e ne rintracciasse le origini. Di qua le dottrine di cosmogonìa, le varie genesi della Divinità, i diversi ordini di Esseri animati, l'eternità della materia, il caos, l'etere, la sostanza unica del mondo, le unità, gli atomi; di qua insomma la filosofia naturale, o sia la *sapienza poetica*, di cui le vestigie passarono nella mitologia e nelle mistiche dottrine del paganesimo. Vorremmo, per onor della umana ragione, che fossero affatto spente le orme di quella sapienza, ma uopo è confessare, che rapparvero nelle seguenti età sotto forme e nomi diversi; e che per molti ancora vivono, e forse riviveranno insino a che la filosofia non abbia sbandito le ipotesi e segnato i confini, oltre i quali non dee l'umana ragione trascorrere.

CAPO I.

ERA FILOSOFICA, O NASCIMENTO DELLA FILOSOFIA.

Nostro intento è l'additare i caratteri distintivi delle varie dottrine, circa le quali ha sinora versato la filosofia, e non il tesser di questa una novella storia. Giova allo studio di essa l'anteporre la notizia delle vere e delle false opinioni, così per ischivare gli errori, come per conoscere i principî, dai quali son essi derivati. Tralasciamo la sacerdotale scienza degli orientali, tra perchè il senso arcano e misterioso, nel quale era avvolta, ci fu tramandato da' Greci, che lo trasfusero ne' proprî sistemi; e perchè da questi comincia la serie de' concetti e delle opinioni, alle quali annodaronsi quelle della moderna filosofia.

SEZIONE PRIMA.

Della Scuola Jonica.

Aristotele, Cicerone, Diogene Laerzio, Plutarco ed altri risguardano Talete Milesio come il fondatore della greca filosofia e della scuola ionica. Di lui narrasi, che viaggiasse in Creta e in Egitto, e avesse quivi appreso i misteri dell' arcana sapienza de' sacerdoti. Le sue ricerche intorno alla origine del mondo abbracciaron pure l'esistenza e la natura di Dio, come due concetti tra loro strettamente connessi. L' acqua fu per lui il principio delle cose materiali, e Dio fu la mente, che dall' acqua cavolle (1). Aristotele, spiegando questa dottrina avverte, che i primi filosofanti derivarono l'origine di tutte le cose da principî materiali, e che per tanto Talete fece dell'acqua l'universal principio di tutte le cose, per quanto considerò essere l'umido il nutrimento di esse; nè altro essere stato il concetto dei primi teologanti, quando fecero dell' Oceano o di Teti i progenitori del mondo e dell' uman genere. E quando vogliasi conoscere quali fossero quegli antichissimi teologi, che diedero a' filosofi le prime idee intorno alle origini della natura, non sono altri che i poeti Omero ed Esiodo, i quali erano stati ispirati da altri di loro più antichi e maggiormente venerati, perchè men distanti da quella rimota antichità, che appressavasi agli dei. Questi furono Orfeo, Museo, e Lino, il quale scrisse intorno alla generazione del mondo, degli animali, e de' frutti; e descrisse il corso del sole e della luna. Il suo libro fu il testo, sul quale modellaronsi gli altri, che trattaron di poi il medesimo argomento. Insomma la grande autorità di Talete, circa il principio di tutte le cose materiali, riposa sopra quella di Omero, il quale aveva prima di lui detto, l'oceano essere l' origine di tutte le cose (*a*).

(*a*) Iliade Canto XIV vv. 201, 246, 301.

Quanto poi alla mente divina, che dall'acqua cavò l'universo, v'ha chi fece a Talete l'onore di risguardarlo come il primo, che distinto avesse il principio pensante dal materiale; siccome a lui pure l'antichità attribuì il detto *nosce te ipsum*. Ma v'ha per contrario chi considerollo come il primo autore dell'anima universale del mondo, la qual seconda opinione sembra più verisimile per molte fondate congetture: 1.° perchè Plutarco spiegò la Divinità di Talete per la mente o anima del mondo (*a*): 2.° perchè coerente a tale interpretazione è la moltitudine de' demoni, de' genî, e delle sostanze animate, di cui credette esser quello popolato (*b*): 3.° perchè non avrebbero gli antichi dato ad Anassagora suo successore l'onore del puro concetto della Divinità, se prima fosse stato da Talete manifestato. Quel che importa osservare è, che tanto i poeti teologi quanto i filosofi loro figli costantemente presupposero la creazione come il principio della esistenza delle cose materiali. Lino infatti (che fu poi da Talete e dagli altri della scuola ionica seguito) aveva dato principio al suo canto colla sentenza *Tempo già fu, che il tutto insieme nacque*. La dottrina della eternità del mondo venne alquanto più tardi, e fu il prodotto d'una più soprafina metafisica.

Anassagora.

Senza intertenerci ne' particolari di questa scuola più di quel, che al nostro proposito conviene, possiamo formare un sufficiente concetto della sua dottrina da'due, che più l'illustrarono, cioè dal fondatore e da Anassagora, il più rinomato tra' successori di lui, quello di cui hanno più detto Aristotele, Cicerone, Plutarco, e Diogene Laerzio.

Il principio unico delle cose materiali, assunto da Talete, non soddisfece Anassagora, il quale per contrario credette non potere per esso spiegare la varietà e l'infinità delle forme e delle modificazioni della materia. Gli elementi della materia, secondo lui, erano infiniti ed esistevano confusi prima che fossero disposti ed ordinati dalla mente divina: le spezie che ne risultarono, furon dotate delle stesse qualità che avevano gli elementi che le composero: di qua i suoi *omiomerî* o le parti simili, ciascuna delle quali è un germe o *embrione* del tutto (2). Ma in che differisse il sistema di Anassagora da quello di Talete, giova intenderlo da Aristotele. » Dopo » i sopra esposti principî materiali, egli dice, vedendo i filosofi essere gli » stessi insufficienti a spiegare la genesi di tutte le cose esistenti, costretti » dalla forza della verità, ne crearono un altro che è il seguente. A spie- » gare come le cose sì bene, e sì ordinatamente stanno e son fatte, non è » verisimile poterne trovare la causa nel fuoco, nella terra, o in altro della » stessa fatta; men verisimile ancora è, che gli antichi così pensassero, e » più di tutto sconvenevole è l'attribuire una sì grande opera al caso e

(*a*) De placit. philosoph. Cap. VII.

(*b*) ουσιαι ψυχικαι, Plut. Cap. VIII.

» alla fortuna. Laonde fuvvi chi disse, essere l'intelligenza inerente alla » natura, siccome l'è negli animali, ed esser questa la causa del mondo » e dell'ordine dell'universo. Il primo a manifestare tali ragioni sappiamo » essere stato Anassagora, comechè narrisi, che Ermotimo di Clazomene » fosse il primo a parlare di *causa*. Quelli insomma, che così pensarono, » spiegarono non solamente la causa dell'ordine del mondo, ma quella an- » cora del moto (*a*) ». Dal quale luogo di Aristotele chiaramente apparisce, che due altri meriti ebbe Anassagora a rispetto degli antecessori suoi e di molti de' posteriori filosofi: l'uno di avere dichiarato i principî materiali insufficienti a spiegare l'origine del moto: l'altro di avere introdotto nella filosofia la nozione delle cause finali, e di averle additate come mezzi per interpretare le opere della natura. Non meno chiaro fu il suo concetto intorno alla immaterialità dello spirito, dapoichè stabilì esser due i principî: il primo, puro semplice e in se *uno*: il secondo, composto e di sua natura misto: quello l'anima, questo la materia, che può in qualche modo dirsi *ente*, perchè indeterminato prima di ricevere una forma (*b*). E qui vuolsi pure notare, che il sistema fisico di Anassagora ammetteva ancora la creazione, supponendo eterni gli elementi della materia, supposizione per altro comune a tutte le scuole del paganesimo. Essa non pertanto lasciava un luogo alla sapienza infinita così nel formare come nel conservare; il che non avviene nella dottrina della eternità del mondo, di cui è necessaria compagna la fatalità. Quanto poi al sistema metafisico, è manifesto che sin dalla prima età della filosofia, per quanto falsi fossero i principî, da' quali pretendevasi di far nascere la scienza, la ragione cominciò di buon'ora a rivendicare i suoi dogmi naturali, l'esistenza cioè della prima causa e della sostanza pensante.

SEZIONE SECONDA.

Della Scuola Italica.

A differenza de' Jonî, una nuova scuola, la quale formossi colla mistione delle greche e delle orientali dottrine, ricavò l'origine dell'universo non da' principî materiali, ma dal concorso di elementi spirituali, senza i quali la materia non avrebbe potuto acquistare nè moto nè forma. Tal fu la scuola di Pitagora di Samo, nato intorno alla cinquantesima olimpiade, il quale apprese la filosofia greca da Ferecide di Siro, e dopo di aver viaggiato per l'Egitto e per le provincie assirie e persiane, venne a stabilire la

---

(*a*) Metaphysicor. Lib. I. Cap. III.
(*b*) Aristotel. metaphysic. Lib. I. Cap. VII.

sua sede nell'antica *Magna Grecia*, dove fondò la così detta *setta italica*. Meritò quella scuola più delle altre il nome di setta, perchè Pitagora allo insegnamento speculativo accoppiò i precetti del pratico portamento della vita, e formò de'suoi allievi una sorta d'istituto religioso e politico, di cui i membri eran tra loro stretti non solamente per lo vincolo dell'autorità del maestro, ma ancora per quello d'una iniziazione che ricevevano, allorchè erano ammessi nel numero degli uditori. Nel quale esempio veggiamo per la prima volta trasportato nella filosofia il costume delle sette sacerdotali di oriente, che tutto insegnavano sotto il velo del mistero e delle figure. E acciocchè fosse egli liberale della sua dottrina a tutti, secondo la rispettiva capacità, partì in due classi i discepoli suoi, e denominolli *pitagorici* alcuni, e altri *pitagoristi;* aprendo a quelli tutti i tesori della sua scienza, colla condizione che vivessero una vita perfettamente comune; e invitando questi alla imitazione de'primi senza verun obbligo di comunione tra loro. A queste due classi di uditori corrispondevano due diversi modi d'insegnamento l'*acusmatico* e il *matematico*: il primo destinato per coloro che ascoltar potevano i suoi dogmi senza penetrare nella ragione delle cose: il secondo per quegli altri, a'quali si facevan manifeste le dimostrazioni di qualunque verità (*a*); modi d'insegnamento detti ancora, l'uno *exoterico* o esteriore, *esoterico* o interiore l'altro, che ne'tempi seguenti fu denominato ancora *acroamatico* (*b*). Son questi quei Pitagorici, che dominarono in quasi tutte le città della Magna Grecia, e in molte altre parti d'Italia e di Sicilia, e al collegio de' quali gloriaronsi di appartenere Charonda, Zaleuco, Timarete locrese, Archita, e persino lo scita Abarite (*c*).

Venendo ora alla sposizione del principio, per lo quale la scuola italica principalmente si distinse dalla *ionica*, i numeri e le unità reali furono secondo Pitagora gli elementi costitutivi di tutte le cose. Ma che intese egli per numeri? Tralasciando le astruse congetture degli eruditi, prendiamone la spiegazione da Aristotele e da Sesto Empirico. » Siccome i gramatici, dice Sesto, nella costruzione del discorso esaminano in prima le parole, dalle quali si forma l'orazione, e indi dalle parole passano alle sillabe che le compongono e da queste alle lettere, che sono gli elementi delle voci articolate; così i fisici, che esaminar vogliono l'universalità delle cose, debbono investigare quali sieno i loro componenti. Non è da fisico l'ammettere le cose apparenti come principî universali, dapoichè l'apparente dee necessariamente aver principî, che non appariscono. Quel che costa di parti non è *principio*, ma principio è quello che costituisce le parti stesse. Laonde tutti

(*a*) Jamblicus de vita Pythag. Capo XVIII.
(*b*) Diog. Laert. in v. Pythag. Aulo Gell. Lib. XX. Cap. V.
(*c*) Jamblic. ibid. Cap. XXVII.

i fisici supposero principî oscuri e non apparenti, sebbene non tutti allo stesso modo. Infatti quelli, che stabilirono come principî gli atomi, le parti *similari,* le molecule, o altri corpi che l'intelletto concepisce, comechè non cadano sotto i sensi, dicon bene in quanto assegnano cose insensibili come principî delle sensibili; e mal si appongono in quanto fan corporei i principî. Se i corpi sensibili son formati da cose insensibili, le quali cadono sotto l'intelligenza; uopo è che quel che cade sotto l'intelligenza non sia composto di parti corporee, non altrimenti che gli elementi del discorso non formano per loro stessi discorso (3). In somma gli elementi costitutivi delle cose sono, o corporei, o incorporei: se corporei, costano ancor essi di corpo, il che menerebbe all'infinito: di tale ipotesi l'ultima conseguenza sarebbe, che l'universalità delle cose non ha principî. Se dunque non possono essere corporei, uopo è che sieno incorporei, perchè in questi solamente può trovarsi la ragion sufficiente de' composti. Nè puossi schivare un tal dilemma col dire, che gli elementi materiali come gli atomi, sebbene corporei, pure perchè eterni ed invariabili, possono aversi per primitivi ed originarî; imperocchè i filosofi atomisti e corpuscolari, se da una parte suppongono eterno il mondo, voglion dall'altra investigare quali sieno gli elementi costitutivi della materia, per la quale investigazione ricadono nel dilemma di sopra proposto (*a*). Ora dovendo gli elementi de' corpi essere incorporei, e scontrandosi sempre il numero in tutti gli obbietti incorporali, ne segue che i numeri sieno i veri elementi di tutte le cose. Che tutti gli obbietti incorporali possano esser numerati è manifesto, perchè sono uno, due, o più. E siccome il numero risulta dall' addizione delle unità, così queste propriamente sono gli elementi costitutivi di tutte le cose. L'addizione infatti di due unità forma il binario, dalla successiva addizione del quale nasce l' *infinito*, o *indefinito.* L' unità è rappresentata dal punto: la linea rappresenta il binario, perchè congiunge insieme i due estremi punti: il binario rappresenta l' infinito perchè due linee rette, protratte anche all' infinito, non possono chiudere uno spazio: la superficie è rappresentata dal numero ternario, e il corpo dal quadernario, ond' è che il mondo è retto coll'armonia delle seguenti aritmetiche proporzioni: la proporzione sesquiterza (diatesseron), la quale sta come otto a sei: la sesquialtera (diepente), la quale sta come nove a sei: e la dupla (diapason), la quale sta come dodici a sei (*b*) ».

Acciocchè non si dubiti, che Sesto Empirico avesse forse alterato l'antica dottrina di Pitagora, ricavandola da nuovi pitagorici; vuolsi avvertire che il suo ritratto concorda perfettamente con quello, che ne fece Aristo-

(*a*) Sesto Empirico, *adversus physicos* Lib. X. §. 249 e seg.

(*b*) Pyrrhoniarum hypotyposeon Lib. III. Cap. XVIII.

tele, il quale parimenti dice che i pitagorici tennero, essere il numero il principio di tutte le cose; essere il pari e il dispari gli elementi del finito e dell' infinito; e nascere il numero dall' unità, che è la sostanza di tutte le cose. *L'unità* dunque, secondo Pitagora, è il principio universale, principio in se stesso identico e per se stesso intelligibile; siccome il numero è l'aggregato delle unità, o degli enti e delle sostanze semplici, nelle quali si trova la ragione sufficiente d'ogni composto (*a*). Il capo, nel quale Aristotele spiega il vero senso delle unità e dei numeri pitagorici, richiede un particolare comento, acciocchè sia intesa il più chiaramente ch'è possibile una dottrina, che è sembrata astrusa ed inintelligibile non solamente a'moderni, ma a molti ancora de' sommi uomini dell' antichità.

Pitagora nel concepire i numeri, o gli aggregati degli enti semplici, come principî di tutte le cose, credette in quelli scorgere maggiore somiglianza colle cose che sono e si fanno, che non ve n' ha nell' acqua nel fuoco o nella terra. Una data qualità di numeri, per esempio, esprime qual sia l' indole della giustizia: un' altra, quale sia la natura dell' anima o dell' intelletto: un' altra, il tempo, e così delle altre cose. Vide inoltre ne'numeri la ragione e le proporzioni delle armonie ed altre similitudini in generale, per le quali potevan quelli essere considerati come elementi di tutte le cose, e l'universo come *numero ed armonia:* numero, in quanto è un aggregato di unità: armonia, per rispetto all' ordine e alla concordanza delle proporzioni. Di qua le relazioni de' numeri colle consonanze musicali: di qua la sua immaginaria misura delle distanze de'pianeti e i sette tuoni, che regolavano il moto e il corso de' corpi celesti (*b*). La somma del suo concetto fu, che siccome le cose corporee son formate di unità reali, a somiglianza del numero, che è formato di unità astratte; così pure le affezioni reali, nate dalle diverse combinazioni delle stesse unità reali, debbono essere analoghe alle affezioni, che l'aritmetica scopre nelle relazioni de'numeri astratti.

Il principio, sul quale fondò un tal concetto fu sì universale, che dallo stesso ricavò la natura e i caratteri delle sostanze immateriali, e tra queste, della prima sostanza, cioè la Divinità. Ed in vero la nozione della unità meglio poteva servire di principio all' ordine degli Esseri animati, che alle cose materiali. Infatti più pura di tutte le altre fu la sua opinione intorno alla esistenza di Dio, agli attributi suoi, e alla natura delle anime umane. Ciò sembra sufficientemente dimostrato dalla uniforme testimonianza di due greci scrittori, i quali raccolsero le opinioni filosofiche delle diverse scuole, tra perchè sono tra loro uniformi, e perchè parlando essi della dottrina di

(*a*) Aristotelis metaphysicor. Lib. I. Cap. V.
(*b*) Plin. histor. natur. Lib. II. C. XX.

Pitagora e di Platone insieme, le opinioni del primo sono comprovate dagli scritti del secondo, o sia dal giudizio, che noi stessi possiamo formarne.

Plutarco riferisce, che Pitagora e Platone dissero essere il mondo la produzione di Dio, e che sebbene il mondo sia corruttibile, perchè sensibile e per conseguente corporeo; pure non sarebbe per perire, dacchè sarà sempre conservato dalla divina provvidenza (*a*). Egli è vero che Stobeo comentando l'opinione di Pitagora avvertì, che quel filosofo diceva creato il mondo, secondo il concetto dell'animo, e non nel tempo, ma cotesta credenza nulla detraeva a quella della sapienza ed onnipotenza di Dio; dapoichè se da una parte supponeva coeterno il mondo, dall'altra ammetteva come eterna ancora l'azione di Dio nella creazione, e nella conservazione del medesimo. Che se alcuno giudicasse contraddittoria, o almeno inconcepibile l'opinione della eternità, congiunta con quella della creazione, noi converremo essere questa contraddizione comune alla maggior parte de'filosofi dell'antichità, ed essere nata appunto dalla ricerca delle cause e delle origini della natura. Del resto sembra non potersi dubitare, che nel principio della unità Pitagora intese comprendere la causa efficiente e formale di tutte le cose, che è la sostanza intelligente, o sia Dio (*b*). Più chiara ancora è la testimonianza di Galeno, scritta in un libro simile a quel di Plutarco (*c*): « Tra i principî di Pitagora l'unità, o la natura dell'*uno*, è la mente o Dio, o quel che è buono in se stesso; laddove la dualità è il demone o il male, quel male, che circonda la massa corporea, o sia il mondo visibile. Socrate poi e Platone, i quali seguirono Pitagora, dicono essere Dio quel che è uno, solo e buono per se stesso. De'quali concetti il senso è, che Dio è la mente, non mista ad alcuna materia nè ad alcuno affetto soggetta ». Le addotte testimonianze ricevono una maggiore conferma dalla concordanza delle altre opinioni dello stesso filosofo, le quali sono intimamente collegate colla dottrina della prima sostanza intelligente. Tali son quelle della immortalità, e della natura delle anime umane.

La storia antica non lascia luogo a dubitare, che la dottrina della eterna ed immutabile natura delle anime sia stato il carattere distintivo della scuola italica, perchè Pitagora stesso ereditolla dal suo maestro Ferecide (4). Se poi le anime fossero eternamente permanenti nell'essere loro, o pure andassero a confondersi coll'anima universale del mondo, è una quistione agitata non meno tra'moderni, che tra gli antichi; e può essere sciolta per pluralità di argomenti, vale a dire con probabilità più che con certezza. Verisimile sembra, che il *sempiterno* di Ferecide e di Pitagora escludesse l'ipotesi della universalità della sostanza pensante pe'seguenti motivi.

(*a*) De placitis philosophor. Lib. II. Cap. IV.

(*b*) Plut. Lib. I. Cap. III. e VII.

(*c*) Hist. philosoph. sive de placitis philosophor. Cap. XXV.

1.° È noto, che Pitagora credesse alla trasmigrazione delle anime, e preso avesse una tal dottrina dagli Egizî, siccome attestano Erodoto ed altri greci scrittori: « Raccontano gli Egizî, dice Erodoto, che Cerere e Libero o Bacco tengano il principato dell'inferno. Primi ancora furono gli Egizî ad affermare, che immortale sia l'anima dell'uomo, e che dissolvendosi il corpo, entri in altro animale che immediato nasce; e dopo di avere percorso per tutti i terrestri, marini e volanti animali, entri di nuovo nel corpo di uomo allora generato; il quale giro dicono che si compia nel termine di tremila anni. Cotesta dottrina fu usurpata da taluni greci, i quali (gli uni prima e gli altri dopo) la spacciarono come propria. Di costoro so, ma non iscrivo i nomi (*a*) ». In conferma di che, antica ed universale era per tutta Grecia la tradizione, che i Caldei e i maghi degl'Indiani avessero i primi insegnato, essere l'animo dell'uomo immortale, e che da essi Platone avesse preso un tale dogma (*b*). Certamente Pitagora e i pitagorici furono il mezzo, per lo quale la dottrina della eternità e della immortalità dell'anima passò dall'Egitto e dalle Indie in Grecia, siccome l'attesta Cicerone (5). Ora siccome fu propria della filosofia egiziana la dottrina della metempsicosi, così fu particolare alla Grecia quella dell'anima universale del mondo; nè v'ha alcun argomento storico o critico, per lo quale si possa conchiudere, che Pitagora dimezzasse quella dottrina, e formasse un nuovo composto di due parti tra loro incompatibili.

2.° Incompatibile, nel naturale senso della ragione, è l'ipotesi della successiva trasmigrazione delle anime nell'anima universale, che accoglie e nel suo seno confonde i rivoli delle anime umane da se distaccate. Imperocchè il concetto della immortalità porta seco quello della permanenza e della coscienza del proprio essere, spezialmente in chi congiunge questa nozione a quella d'una vita futura, a cui certamente credettero i maggiori sapienti dell'antichità, e senza la quale il dogma della immortalità diverrebbe una pretta illusione. In fatti, se si toglie allo spirito la consapevolezza della propria condizione, e diremo la sua personalità, qual conto potrebbe tenersi de' fatti della vita d'un Essere, che sarà annullato; e quale sarebbe la differenza tra l'anima e il corpo, se quella andasse a riunirsi all'anima universale, e questo alla massa della materia?

3.° Incompatibile è pure la dottrina dell'anima universale del mondo col puro concetto della Divinità, o dell'Ente perfettissimo, unico nella sua natura, diverso dal mondo, e causa efficiente di tutte le cose. Quella dottrina infatti non altrimenti nacque, che per derivazione d'un'altra più fantastica ipotesi, cioè del mondo considerato come un Essere animato. La maravi-

---

(*a*) Erod. Lib. II. §. 123.

(*b*) Pausania, nella Messenia, Capo XXXII.

gliosa connessione tra le diverse parti dell'universo fu dalle rudi ragioni dei primi filosofi spiegata per quella delle diverse parti del corpo; e l'azione della causa movente e dirigente, per quella dell'anima inclusa nel corpo stesso. E volendo escogitare di qual natura fosse una tale anima, procedendo sempre dalle immagini materiali e sensibili, credettero, che fosse lo spirito etereo, il quale da per tutto si spande, ovvero il fuoco mondano che in ogni cosa penetra, e si fa tenue e volatile come lo spirito, che si sottrae alla osservazione de'sensi. Cotesti concetti sono tanto incompatibili colla unità dell'anima umana, quanto colla nozione della prima monade, che è la mente divina.

Ciò non pertanto non osiamo affermare, che il sistema di Pitagora non fosse misto di qualcuna di quelle tante contraddizioni, delle quali era ripiena la filosofia degli antichi; contraddizioni nate appunto dall'aver voluto tutto intendere e tutto spiegare. Se si dovesse credere interamente al ritratto della filosofia pitagorica, fatto da Diogene Laerzio, e a' frammenti di Alessandro Polistore, che scrisse i comenti pitagorici; non sarebbe Pitagora scevro della taccia di avere partecipato della opinione, comune alla più parte delle greche scuole, intorno all'anima del mondo. Ed una tal dubitazione potrebbe ancora ricevere nuova forza dalla testimonianza di Cicerone, se a lui e non all'interlocutore Velleio deesi attribuire quel che ne dice nel principio de'libri *de natura deorum*, cioè « che Pitagora il quale stimò essere l'animo sparso e vagante per tutta la natura delle cose, e da esso svelti gli animi nostri; non vide che per la separazione di questi verrebbesi a squarciare e lacerare la Divinità; e che quando divenissero miseri (il che a molti interviene), misera verrebbe a farsi una parte di Dio, la qual cosa è impossibile (6) ». Maggior difficoltà ancora formerebbe questo luogo, se si volesse conciliarlo colle altre testimonianze dello stesso autore, colle quali si fa onore a Pitagora della pura nozione della Divinità, e della immateriale ed immortal natura delle anime umane. Del resto lo svolgere il vero senso d'una sì vetusta dottrina, la quale nacque misteriosa, e fu poi alterata e sfigurata da'pitagorici delle seguenti età, sarebbe opera più degna dell'archeologia, che della storia della filosofia. Basta a noi conoscere i principî, da'quali fu derivata, per rilevare i caratteri che la distinsero dalle altre, e per intendere quali furono i progressi, che fece l'antichità nello studio delle origini dell'universo.

In conclusione, Pitagora fu il primo, che rimossi i principî materiali della scuola ionica, volle trovare la ragione di tutte le cose nella potenza creatrice, o sia nell'intelligenza. Cotesto principio d'investigazione lo condusse dirittamente alla cognizione della prima causa, e dell'ordine delle sostanze immateriali; nel che fu l'antesignano dello *spiritualismo*, e fu benemerito della filosofia intellettuale e morale. Ma d'altra parte avendo scelto un tal principio come unico elemento, allontanossi dalla realità della natura e creò un nuovo ordine di Esseri, figlio delle astrazioni della propria mente: della nozione dell'unità fece un Essere reale, e da quella del numero,

che è una semplice astrazione della quantità, formò un aggregato di Esseri semplici e primitivi, a' quali diede la qualità di agenti della natura. Così fu egli in pari tempo il fondatore dell'idealismo, da cui in appresso nacquero tutti gli enti di ragione, che popolarono la metafisica.

SEZIONE TERZA.

Della scuola Eleatica.

Figlia della scuola pitagorica fu l'*eleatica*, così detta da Elea o Velia, patria di Parmenide e di Zenone, che furono i due più illustri nomi tra'seguaci suoi (7). Senofane di Colofone ne fu il fondatore, il quale sebbene da prima fosse pitagorico, discostossi di poi dalla dottrina del maestro; e rifiutato affatto il numero *binario*, come principio generatore della materia e dell'infinito, ammise la sola *unità*, dalla quale dedusse nuove e più strane conseguenze.

Il principio sul quale fondò la sua dottrina fu, *che nulla può farsi dal nulla*, donde poi inferiva che tutto quel, che esiste è eterno ed infinito, non potendo avere principio o fine. Diceva inoltre l'infinito essere uno, simile a se in ogni parte, immobile ed immutabile, e questo infinito essere Dio di sferica figura, che tutto in se comprendeva (8). Da questa idea dell'infinito dedusse ancora che non potesse ricevere alcun cangiamento o mutazione di sito; dapoichè se potesse mutar di luogo converrebbe ammettere, che altro luogo fuori del proprio esistesse; siccome pure, se si credesse capace di altra modificazione fuori del cangiamento del luogo, ne deriverebbe, che avesse in lui cominciato ad esistere qualche cosa, che prima non esisteva, o che avesse cessato di essere qualche cosa che prima era; supposizioni ambedue contrarie al principio *nulla può farsi dal nulla*. Così tolse dalla natura il moto e la causa del moto, dottrina caratteristica della scuola eleatica, perchè ritenuta anche da quelli de' successori, che si allontanarono dall' unico principio della unità. Insomma Senofane fu in aperta opposizione colla dottrina pitagorica, perchè confuse le unità colla materia e ne fece un tutto indivisibile; e colla ionica, perchè avendo negato ogni causa efficiente o razionale, non ne riconobbe altra fuori di quella inerente alla materia. Coerente a tali supposizioni fu la sua fisiologia dell'universo; imperocchè sebbene ammettesse innumerevoli mondi, pure considerolli come parti dell'universo medesimo, e di natura da quello non diversi, cioè immutabili e incapaci di moto, di generazione, di distruzione e di qualunque effettiva alterazione. Ciò non pertanto essendo obligato di spiegare i fenomeni sensibili, i quali annunziano moto e continue vicissitudini di generazione e di dissoluzione, dichiarolli mere apparenze de'sensi; e rivolse ogni suo studio a dimostrare le differenze, che passano tra la realità della na-

tura e le sembianze degli obbietti, che provengono dalle sensazioni. La spiegazione di tali differenze formava il suggetto dello esoterico insegnamento degli eleatici. Cotesta filosofia, siccome nota Aristotele, distruggeva tutto l'ordine della natura e con esso la realità delle scienze fisiche (*a*), e però non poteva piacere alla generalità di quelli, che penetrar volevano nel segreto delle cause naturali. Laonde dal seno stesso di questa scuola nacque una riforma, la quale abbandonati i principî metafisici ritornò ai materiali, o sia innestò la dottrina ionica alla eleatica. Di qua la distinzione degli eleatici metafisici da' fisici, i quali dal nome in fuori non ebbero altro di comune tra loro.

I. Eleatici metafisici.

Senza intertenerci nelle singolari opinioni di quelli, che formano la schiera degli eleatici metafisici, possiamo avergli come rappresentati da Parmenide, discepolo di Senofane, che giusta la testimonianza di Aristotele, fu meno oscuro e men rozzo del maestro e dello stesso suo allievo Melisso (*b*). Visse egli circa la settantesima olimpiade, e scrisse un poema *della natura*, nel quale espose la sua dottrina intorno alla origine di tutte le cose, libro della cui autenticità non disputeremo, dapoichè con tutti gli sforzi della erudizione non possiamo sperare di acquistarne una certezza maggiore di quella che ne ebbe Sesto Empirico; siccome d'altra parte non possiamo lusingarci di conoscere meglio di Aristotele il senso della dottrina di lui. Sesto ci ha tramandato l'introduzione del poema di Parmenide, insieme con taluni frammenti (*c*): altri se ne trovano ne'nuovi platonici, e spezialmente ne'comenti di Simplicio alla filosofia Aristotelica, de'quali non parlano gli scrittori più antichi. Platone nel dialogo, denominato il Parmenide, volle fare la sposizione di quella dottrina, e parve volerla piegare a'principî del proprio sistema intorno alle idee e alla causa efficiente di tutte le cose; il che sembra essere comprovato dal detto di Aristotele, che accusò Platone di avere nelle dottrine delle antiche scuole intruso le proprie idee (*d*). I moderni infine, che han cercato di ravvivarla, non possono colla sola erudizione supplire alla oscurità della filosofia poetica, nè possono pretendere una fede maggiore di quella, che i critici credono dover concedere agli antichi (*e*). Il certo è, che Parmenide, qualunque sia stato il senso esoterico della sua dottrina, espose ed illustrò gli stessi principî di Senofane, sì che fu da Aristotele e da Cicerone citato, semprecchè trattossi d'interpretare l'oscuro senso de' dogmi del maestro: *Nulla*

(*a*) Naturalis auscultationis sive de naturalibus principiis. Lib. I. Cap. II.
(*b*) Metaphysicor. Lib. I. Cap. V.
(*c*) *Adversus logicos* Lib. I. §§. 111 a 114.
(*d*) Metaphysicor. Lib. I. Cap. VI.
(*e*) V. Fulleborn. Dissertazione sul libro di Aristotele *de Xenophane*, *Zenone et Gorgia*, Halle 1789. *Frammenti di Parmenide*, Zullichan 1795. Tennemann Storia della filosofia T. I.

si fa dal nulla: l'unità è il principio di tutte le cose in se eterno, immobile ed immutabile: questa unità è Dio orbe di luce, il cui ardore contiene e circonda il cielo: egli è il vero e solo Ente: nulla si genera e si corrompe, ma tutto resta nella sua immutabile sostanza (*a*). Diversa non pertanto da quella del maestro fu la sua teoria fisica, dapoichè compose una cosmogonìa mista delle ipotesi, tanto della scuola greca, quanto della pitagorica. Il caldo e il freddo, o sia il fuoco e la terra, furono secondo lui i due universali principî, dei quali il primo operò come artefice, e il secondo prestò la materia al lavoro: di figura rotonda fu formata la terra, posta nel mezzo dell'universo, immobile ed equilibrata per modo, che non possa piegare in un verso più che in un altro: l'uomo fu creato dal limo e dal sole, o sia dal calore, che pose in fermentazione la terra: l'anima risiede nel petto nè v'ha differenza tra essa e la mente: doppio è lo studio della sapienza, dapoichè uno mena alla verità, l'altro alla semplice opinione: l'opinione è de' sensi, de' quali è proprio l'errore (*b*). In breve, i dogmi principali della dottrina comune a Senofane e a Parmenide furono: *una essere la sostanza universale, e questa essere l'unità o la sostanza pensante, la quale informa il mondo.* Checchè avessero inteso dire Senofane col suo *infinito,* e Parmenide col suo *orbe di luce* (co'quali concetti ciascun di essi scambiò la Divinità), è facile ravvisare in entrambi l'opinione favorita di quella età, cioè l'*anima della natura.* Ma cotesta deità, immedesimata colla materia, sparsa per tutti i punti dell'universo, indiscernibile, incapace di sentire e di essere sentita, attiva e passiva nel medesimo tempo, non poteva appagare la mente umana, nè regolare il pratico portamento della vita. Di qua la necessità di fantasticare, cercando altre divinità secondarie, di divinizzare le stesse opere della natura, e di formare una religione popolare, la quale rendesse operosa e parlante l'inerte e muta divinità de' sapienti. Infatti Parmenide non isdegnò di cantare le profane geste degli dei, e di ornare la sua teogonia di tutte le più turpi passioni (*c*). Qual maraviglia, che tutti gli sforzi di cotesta sapienza andassero a cercare riposo nello scetticismo, della qual dottrina Senofane e Parmenide furono i più illustri corifei? (*d*).

Di mezzo agli eleatici metafisici uscì Zenone, il quale diede alla filosofia le armi della dialettica, e fu maestro del disputare in contrario senso. Comechè molti abbian voluto assolverlo da tale nota, sembra non pertanto, che bastino a qualificarlo come il primo de' sofisti la testimonianza di Aristotele,

---

(*a*) Aristotele Physicor. Lib. I. Cap. II. e III. Cicer. de natura Deor. Lib. I. Cap. XI. Plutarco de placitis philosophor. Lib. I. Cap. XXIV. Eusebio, *Preparazione evangelica* Lib. XIV. Cap. XVII.

(*b*) Diogene Laert. Lib. IX. *Parmenides* Sext. Empir. *Adversus Mathem.* Lib. VII. §. 6.

(*c*) Platone nel *convito*. Cicer. *de nat. deor.* Lib. I. Cap. XI.

(*d*) Cicer. *Lucullus* Cap. XXIII.

e le sue famose tesi intorno alla unità, allo spazio e al moto (*a*). Certamente esagerò la dottrina del maestro Parmenide e fu, al dire di Seneca, scettico insino al segno di volerci privare della luce degli occhi (9).

II. Eleatici fisici.

Rivolgiamoci ora agli *eleatici fisici,* e facciamoli rappresentare da Leucippo e da Democrito, che furon primi ad immutare la scuola metafisica. Mossi costoro dagli assurdi, ne' quali cadevano i sistemi di Senofane e di Parmenide (che distruggevano insieme co'sensi l'evidenza de'fenomeni naturali), risecaron tanto dalla dottrina di quelli, quanto bastasse a salvare lo studio delle cose fisiche: gli atomi e il vacuo furon per essi le due sole realità della natura, e i ministri all'edifizio dell'universo: gli atomi dotati di due qualità essenziali, della figura cioè e di una grandezza infinitamente picciola, furono gli elementi de' corpi: il vacuo fu il mezzo, nel quale i corpi formaronsi mercè del moto. In tutto il resto la dottrina loro ritenne i caratteri della scuola madre: « nulla si fa dal nulla, e quel che è, non può essere nel nulla ridotto: la sola qualità propria de' corpi è l'estensione, perchè è una conseguenza della figura e della quantità de' componenti loro: le altre qualità sono un parto della nostra opinione: i sensi nulla ci presentano di vero: i colori, il suono, l'odore, il sapore non sono ne'corpi, ma in noi: incerta e tenebrosa è la cognizione che acquistiamo per mezzo de'sensi, laddove genuina e vera è quella, che ci procura il pensiero: una è la sostanza della natura: unico è il principio suo ». Aristotele osservò, che Democrito aveva fatto dell'anima un aggregato di atomi, e identificato il pensiero colla sensazione (*b*). E quì vuolsi notare, essere stato di Democrito il concetto, che la percezione degli esterni obbietti si operi per mezzo della *immagine,* che gli obbietti stessi trasmettono all'anima; concetto il quale determinò poi in tutte le scuole dell'età seguenti il significato del vocabolo *idea*. E quantunque sembrasse aver voluto Democrito concedere la realità alla materia e alle sensazioni; purtuttavolta rivocò in dubbio sì l'una che le altre, quando affermò, essere i sensi deboli ed infermi, e non essere immediata la conoscenza degli obbietti, che per mezzo loro acquistiamo. Insomma negò persino l'esistenza del vero, nel che superò ancora il suo discepolo ed ammiratore Metrodoro di Chio, della cui professione di fede Cicerone riferisce la formola, scritta in fronte al suo libro *della natura* (10). Per verità meglio sarebbe stato non disputare de'principî della certezza, se ambe le parti degli eleatici giugner dovevano alla medesima meta; e più conseguenti ora apparirebbero, se conoscendo di essere condannati alla cecità, si fossero astenuti dal

(*a*) Aristotelis *Physicor.* Lib. IV. Cap. III. Lib. VI. Cap. IX. Metaphysicor. Lib. III. Cap. IV. Sophistar. elench. Lib. I. Cap. X.

(*b*) Aristotele, de anima Lib. I. Cap. II. Metaphysicor. Lib. I. Cap. IV, Lib. II. Cap. V. Cicer. Academicor. Lib. IV. Cap. XXXVII. Diogene Laert. in Democrito.

discutere per qual cammino si potesse meglio a quello stato pervenire. Nulla infine guadagnò la teologia naturale per lo sistema di Democrito, dapoichè a rendere concepibile il moto degli atomi, introdusse come causa prima di tutte le cose la necessità, e sconvolse talmente la nozione della Divinità, che la rendette immaginaria e prettamente nominale (*a*); avendo onorato di tal nome la natura, le immagini degli obbietti esterni che la mente percepisce, e l'atto stesso della percezione (*b*). Quale ideologia e quale teologia di questa più assurda? Qual prodotto di questo più povero aver potevano la vasta scienza, il maraviglioso ingegno, e la vita secolare di Democrito?

Non parliamo di Eraclito, tra perchè l'oscura sua dottrina è stata più interpretata che esposta dagli antichi storici e biografi, e perchè possiamo considerarla, come in molte parti congruente colla filosofia naturale di Democrito, o almeno in quel torno fantastica. Qualche tratto, che Plutarco e Diogene Laerzio ce ne hanno tramandato, non basta a dimostrarla diversa da quel che noi presumiamo. Narra per esempio Laerzio, che Eraclito avesse stabilito per tema della filosofia la conoscenza di se medesimo (*c*). Ma qual frutto potevasi sperare da un sì nobile principio, quando facevasi del fuoco un elemento comune alla Divinità, all'anima, e alla materia; quando il moto necessario e perpetuo del fuoco costituiva l'essenza della Divinità? Che diviene la Divinità, al dir di Cicerone, quando in lei tutto cangia e nulla v'ha di eterno? (*d*).

Converrebbe forse fare menzione d'Ippocrate, in favor del quale volle Galeno rivendicare una fama in filosofia eguale a quella, che meritò nella medicina. Grande certamente fu il benefizio, che da lui ricevette la medicina sperimentale per la riforma del vecchio metodo, col quale era stata insino a lui trattata; dapoichè non solamente separò lo studio dell'arte salutare da quello della filosofia naturale, ma rifiutate le ipotesi, si attenne rigorosamente all'osservazione de' fatti ed alle induzioni, come alle sole vie, per le quali si può dalle verità note pervenire allo scoprimento delle ignote (*e*). E siccome ogni metodo, il quale accresce ed amplia la facoltà inventrice, giova non solamente all'arte o alla scienza, a cui l'inventore lo applica, ma a tutte le altre ancora alle quali può essere esteso; così il merito d'Ippocrate debb'essere riconosciuto tanto nell'arte medica, quanto nella stessa filosofia speculativa; non altrimenti che oggi ripetiamo da Bacone e da Cartesio i progressi così delle scienze naturali, come dell'arte del pensare in generale. Ciò non per-

---

(*a*) Cicerone, *de fato* Cap. X.

(*b*) Cicer. *de nat. deor.* Lib. I. Cap. XII. e XXXVIII.

(*c*) Diog. Laert. in Eraclito.

(*d*) Cic. Academicor. Lib. IV. Cap. XXXVII. Clem. Alessandrino Stromat. Lib. V. Cicer. de nat. deor. Lib. I. Cap. XII.

(*e*) Vedi Celso nella prefazione.

tanto Ippocrate non ebbe la fortuna di Bacone, o perchè non concepì l'universalità del suo metodo, o perchè prematura fu per quella età la sua invenzione.

III.
Altre scuole figlie della eleatica.

Lasciamo alla storia della filosofia lo svolgere la dottrina delle altre scuole, che uscirono dal seno dell'eleatica, e non contiamo tra queste le famiglie di Protagora e di Gorgia, perchè i sofisti vanno annoverati tra' retori, più che tra' filosofi. Scopo loro fu il fare mercato della filosofia, rendendola strumento della dialettica, e facendola servire da ministra delle passioni. E per verità i sofisti furono perniziosi alla fisolofia, più che i poeti: costoro v'introdussero le fantasime della immaginazione, e la rendettero allegorica e favolosa: i dialettici introducendovi le passioni, la rendettero falsa e ingannevole, de'quali vizî fu poi conseguenza lo scetticismo. Per essi divenne lode d'ingegno e di sapere la facilità di sostenere e d'impugnare il medesimo argomento, e vanto di filosofica circospezione l'astenersi da qualunque giudizio, o sia il professare un'assoluta indifferenza per la verità. La filosofia insomma, ch'esser doveva l'arte di conoscere il vero, fece pompa di negare la realità di tutte le cose, e collocò il dubbio e l'opinione nel seggio della ragione.

CAPO II.

DELLA FILOSOFIA DI SOCRATE.

Socrate, han detto gli antichi, richiamò la filosofia dal cielo, e la ricondusse nelle città e tra le domestiche pareti (*a*). Cotesto sentenzioso detto esprime tutte le differenze tra la vera e la falsa filosofia: tali differenze provengono dal vario tema, che la scienza può prefiggersi. Vuole l'uomo indovinare o intendere la natura? L'antica filosofia pretendeva indovinarla, Socrate insegnò a conoscerla.

Che vuol dire avere richiamato dal cielo la filosofia? Significa averle dato il suo principio, obligandola di riconoscere nella intelligenza e nella volontà d'un Ente perfettissimo la causa efficiente di tutte le cose. Che vuol dire averla ricondotto nella città e tra le domestiche pareti? Significa, averla applicata al viver pratico degli uomini, assegnandole per suo scopo l'esercizio della virtù. A conseguire quest'intenti Socrate adoperò un sol precetto, cioè il *nosce te ipsum*. Per la sola forza di questo detto operò egli tre importantissimi cangiamenti: determinò il vero obbietto della filosofia, e proscrisse l'investigazione delle cause naturali: restituì alla mente la luce delle verità, che la falsa scienza aveva soffogato: ristabilì il sano criterio della ragione.

I.
Vero obbietto della filosofia.

Di quel sublime precetto, *conosci te stesso*, davasi a molti l'onore di averlo per la prima volta profferito; e forse, o perchè molti se'l disputa-

(*a*) Cicer. Tusculan. Lib. V. Cap. IV.

rano, o perchè la profondità del concetto sembrasse degna della sapienza divina, più che della umana; piacque crederne autore Apollo, nel frontispizio del cui tempio trovavasi a grandi note scritto. Facile anzi ovvio è il senso, che gli dà la filosofia pratica, dacchè ciascuno lo applica allo scopo della vita e alla moralità delle azioni. Ma ne ha uno più ampio e men comune nella filosofia speculativa, che niun altro meglio o prima di Socrate seppe svolgere. Conoscere se stesso vuol dire: *esaminare e saggiare le proprie facoltà: leggere in se medesimo le diverse operazioni dell'animo: formare l'analisi del proprio pensiero: penetrare nella origine delle idee: riconoscere i principî della umana cognizione.* « Non credere, dic'egli ad Eutidemo, che il conoscere se stesso importi soltanto sapere il proprio nome, o qual sia e quanto valga nella condizione e nell'uso delle umane cose (*a*) ». E ad Alcibiade: « Se l'anima vuol conoscere se stessa, debbe in se riflettere, e spezialmente in quella virtù sua, in cui è riposta la sapienza, il che ha in se del divino; e però il riflettere nell'anima ci mena a conoscere ad un tempo tutto quel, che in noi è di divino, cioè Dio e la sapienza: tanto importa il conoscere se stesso (*b*) ».

La verità, che nel cennato detto si racchiude, sebbene sia facile e connaturale alla ragione, pure era stata insino a Socrate soffogata dallo studio delle cose naturali, il perchè ricorse alla mente sua, non prima che per propria sperienza ebbe scoperto la vanità del cennato studio. Bello è il conoscere dalle stesse sue parole il passaggio, ch'egli fece dall'una all'altra filosofia. « Nella prima età mia, dic'egli, era io divorato dal desiderio di acquistar quella sapienza, che chiamasi storia della natura. Parevami infatti, esser cosa sopra ogni altra eccellente il comprendere le cause, per le quali ciascun Essere nasce e finisce, ed in qual modo ciò intervenga. Sovente ancora tormentavami il cervello pensando, come dalla putrefazione cagionata dal caldo e dal freddo (giusta quel che taluni dissero) potessero svilupparsi gli animali; e qual sia il sangue che ci fa sentire, se aere o fuoco; ovvero se nulla di tale essendo, sia il cervello quel, che ci somministra il senso dell'udito, della vista e dell'odorato; come da tali sensi nasca la memoria e l'opinione; e come dalla memoria e dalla opinione renduta certa, nasca la scienza. Prendendo poi a considerare la corruzione della materia e i fenomeni del cielo e della terra, mi sono accorto essere inetto a comprendere qualunque di tali cose, più che non era mai stato, di che addurrotti una spiegazione che sembrerätti plausibile. Per tali contemplazioni mi si è per modo ottenebrata la mente, che ho disimparato quelle stesse cose, che da prima a me e agli altri sembrava, che io chiaramente conoscessi.

(*a*) Senofonte, fatti e detti memorabili di Socrate. Lib. IV.

(*b*) Platone nell'Alcibiade I.

« Avendo poi inteso leggere in un libro di Anassagora una sentenza cioè, *che la mente ha ordinato tutte le cose e di esse è la causa*, oltremodo mi compiacqui di tal concetto, perchè sembravami convenientissimo il riporre nella mente la causa universale di tutte le cose; e credeva che se la mente era quella, che ordinato le aveva, dovesse ancora averle disposto nell' ottimo modo possibile. Laonde se taluno volesse trovare la cagione, per cui ogni cosa nasce e perisce, avrebbe dovuto ancora scoprire se il meglio, che possa a ciascuno intervenire sia l' essere, il patire, o l' agire; e così di null'altro sarebbesi occupato, o per se o per gli altri, che dell'*ottimo possibile*. Chi l'ottimo avesse conosciuto, avrebbe dovuto conoscere ancora il peggiore, dacchè una è la scienza dell' uno e dell' altro. Per tali considerazioni io era contento di aver trovato per maestro Anassagora, il quale mi avrebbe insegnato quel che tanto desiderava, le cause cioè di tutte le cose, e detto mi avrebbe se la terra sia piana o rotonda, soggiugnendomi ancora la causa e la necessità, per la quale fosse meglio l' essere ad un modo, che ad un altro; e dicendo essere la terra nel mezzo del mondo, indi spiegasse come meglio sia il trovarsi nel mezzo. Che se tanto avesse dimostrato, io non sarei andato facendo ipotesi di altre cause. Quanto poi al sole, alla luna, alle stelle, al corso loro e agli scambievoli loro rivolgimenti, non che a rispetto de' soliti loro fenomeni, io era apparecchiato a sentire come sia meglio che si operino ed avvengano in questo, più che in altro modo; nè poteva credere, che avendo egli da prima detto avere la mente il tutto disposto, fosse dipoi venuto ad assegnare per ciascuno di tali fatti un' altra causa, fuorchè l'esser questo l' ottimo possibile. Insomma credeva, che nello spiegare le cause così de' fatti particolari come dei generali, avesse a ciascuno de' primi assegnato l' ottimo, che fosse poi alla generalità conveniente. Io aveva tal fidanza nella mia aspettativa, che con molta cura procuravami i libri, e quelli celerissimamente leggeva, appunto per conoscere nel più breve tempo possibile, quale fosse l' ottimo e quale il suo contrapposto. Guidato sempre da questa magnifica speranza, a misura che più m' innoltro nella lettura, ravviso un uomo, che non si vale per nulla della mente, nè riferisce alcuna causa particolare all'ordine universale, ma va cercando le cause particolari tra le aeree, eteree, aquee o ignee nature, e tra molte altre incredibili cose. Nel che mi è paruto ch' egli si è comportato allo stesso modo, come se taluno dicesse che Socrate tutto fa per ragione, e poi volendo spiegare i motivi di quel che fa, dicesse per esempio che sta quì seduto, perchè il suo corpo è composto di ossa e di nervi, perchè le ossa sono solide e hanno tra loro il vacuo delle giunture, perchè i nervi sono fatti per modo che possano essere tesi e rimessi ed altre cose simili, ommettendo le vere cause, come sarebbe che Socrate sta quì a sedere, perchè è piaciuto agli Ateniesi condannarlo, e a lui è piaciuto di aspettar la pena; o perchè gli è sembrato più giusta ed onesta

cosa il pagare alla sua patria qualunque pena voglia essa esigere da lui, che a quella sottrarsi, vivendo esule. Il chiamar quei motivi col nome di cause, è un dir cosa contraria alla ragione; imperocchè se taluno dicesse che senza nervi ed ossa io non possa adempiere le mie funzioni, direbbe il vero; ma operando io per la mente, l'affermare che l'azione è l'effetto, non della scelta dell'ottimo fatta dall'agente, ma del modo col quale egli si muove, è un frivolo discorso. Ed un uomo, che sia disposto a così ragionare, non sa distinguere, altro essere la vera causa di un fatto, altro il mezzo, per lo quale opera la causa; il che sembrami che facciasi da molti, i quali vanno quasi a tentone indovinando quel, che possano chiamar causa. Laonde taluni supponendo il moto intorno alla terra, la fanno immobile sotto del cielo; laddove altri raffigurandola come un largo vase, nel quale il pane si pesta, le danno una base per sostegno; senza curarsi della potenza, la quale l'ha disposta nel modo il migliore che si poteva, e senza suspicare che questa potenza abbia in se qualche virtù divina. Dacchè dunque son rimaso deluso dalla conoscenza di tal causa, e non ho potuto trovarla io stesso, o da altri appararla; mi sono accinto ad una seconda navigazione per investigarla, che ti additerò, se così ti piacerà, o Cebete. Alla perfine essendo io stanco delle prime considerazioni, temei che non mi avvenisse quello che accader suole a coloro, i quali fissano lo sguardo nel sole, che si ecclissa. Costoro talvolta perdono la vista, se non preferiscano di guardare la sua immagine riflessa nell'acqua o in altro simile mezzo. Così pure io temei di perdere la luce dell'animo, se avessi tentato di acquistar quella conoscenza direttamente per l'acume della mente, o per altro interno senso. Per la qual cosa più conveniente credei ricorrere alle ragioni, per le quali le cose son fatte e in esse contemplare la verità loro. Forse la similitudine da me adoperata non è esatta, perchè convengo non essere assolutamente lo stesso, per chi vuole contemplare le ragioni delle cose, il guardarle nelle immagini, e non nelle opere stesse. Ciò non pertanto per questa via presi il mio cammino, e supposi essere la più potente ragione quella, nella quale cospiravano tutte le altre, e per conseguente la ritenni come vera; il che ho ancora praticato tanto per le cause, quanto per tutte le altre conoscenze; e per contrario ho avuto per false quelle, le quali non erano con essa consonanti. Per ispiegarmi alquanto più chiaramente, vengo a ripeterti quello, che più volte ho avuto occasione di dire nelle antecedenti disputazioni intorno ad una certa causa da me sempre decantata. Presuppongo un Essere, per se stesso bello, buono, grande e dotato di tutte le altre qualità, il che se tu mi concederai, spero dimostrarti esser questa la causa universale di tutte le cose, ed essere altresì l'anima nostra immortale (a) ».

(a) V. Platone nel Fedone.

A rimuovere per sempre le investigazioni delle cause naturali, introdusse Socrate nella sua scuola un altro salutare aforismo, *hoc unum scire, se nihil scire,* colla quale confessione d'ignoranza intese egli segnare i confini del *comprensibile* umano. Uniforme alla testimonianza di Platone è quella di Senofonte, il quale narra come Socrate schivasse sempre il disputare intorno alla causa dell'universo, siccome la maggior parte de' filosofi faceva; ed evitasse ancora il ricercare come nato fosse il mondo, o per quali necessarie cause fosse formato il sistema celeste, o qualunque parte di esso; anzi stimava folli coloro, i quali circa tali argomenti versavano, perchè non accorgevansi essere impossibile all'uomo il venirne in cognizione. In conferma di che adduceva la varietà delle opinioni de' filosofi, che facevano studio della università delle cose, e rilevava come taluni affermassero essere una sola ed unica sostanza, e altri essere le cose varie e di numero infinite. E della follìa di cotesti filosofi bellamente diceva, che domanderebbe loro, se dopo avere tanto studiato e trovato, a loro modo d'intendere, le cause di tutti i fatti della natura, credessero di poter formare i venti, la pioggia e le stagioni, o pure rimanessero soddisfatti della sola loro opinione (*a*).

Da tali concetti facilmente rilevasi, che la pura e modesta filosofia di Socrate fu calunniata da quelli, che lo annoverarono tra gli scettici, tra perchè sospizione di scetticismo non può cadere in chi distingue la scienza utile dalla inutile, e perchè adoperò egli il dubbio, non per negare la realità di tutte le cose, ma per saggiare la certezza de' principî dell'umana cognizione. Non nega la realità de' sensi e delle sensazioni, chi predica lo studio della maravigliosa fabbrica dell'uomo e dell'universo; nè dubita del principio pensante chi concepisce l'anima, come una sostanza immateriale, invisibile, signora del corpo e specchio della Divinità, a cui ascende per mezzo della contemplazione delle opere sue! Niun altro filosofo dell'antichità più felicemente di lui espose cotesti dogmi, nè fece un più luminoso ritratto delle cause finali, per le quali rendesi a noi visibile la Provvidenza, di che fa pienissima testimonianza l'incomparabile suo dialogo con Aristodemo, riferito dallo stesso Senofonte (*b*).

II.
Verità primitive.

Quantunque Socrate nulla avesse scritto, purtuttavolta la tradizione della sua dottrina passò intatta alla posterità quasi per un privilegio, che nell'ordine civile del mondo era riservato al più grande luminare della ragione naturale. La sposizione fattane da Senofonte da Platone e da Aristotele, senza parlare degli scrittori delle età più tarde, debb'essere risguardata come autentica, spezialmente quando univoca è la testimonianza loro. E per quel che concerne i detti e i fatti memorabili, che segnalarono l'eroica morte di

(*a*) Senofonte, detti memorabili di Socrate Lib. I. Cap. I.
(*b*) Ibid. Lib. I. Cap. IV.

lui, debbonsi considerare come originali le memorie che ne lasciarono Senofonte, il quale raccolse le ultime sue parole, e Platone il quale le ricevette da quelli, che ascoltato le avevano. Questo è precisamente l'argomento del Fedone, testè citato, di cui la narrazione contiene l'ultimo discorso di Socrate; discorso il quale può bene essere assimigliato ad un inno, che una coscienza pura ed intemerata intuona a Dio nell'uscir della vita, e in cui lo chiama in testimonio del retto uso, che ha fatto delle proprie facoltà. Questa è la fonte, dalla quale gli antichi e i moderni filosofi hanno attinto gli argomenti i più luminosi in favore della immaterialità, della immortalità dell'anima, e della necessità d'una vita futura: questi argomenti son quelli stessi, che il senso della natura e la luce della ragione somministrano a chiunque sappia richiamare l'animo alla contemplazione di se medesimo. « Quel che è composto, ivi è detto, conviene che si sciolga, ma quel che è semplice e rimane sempre lo stesso, non può essere soggetto a tale vicissitudine. Le cose che percepiamo per mezzo de' sensi, formano l'ordine delle cose visibili, sono di loro natura mutabili, e non mai rimangono nel medesimo stato. Per contrario gli obbietti, che percepiamo per la sola virtù dello intelletto, formano un altro ordine, che è quello delle cose invisibili, le quali per essere semplici, sono immutabili e rimangono sempre nel medesimo stato: al primo de' due cennati ordini appartiene il corpo, al secondo l'anima. Da ciò segue, che quando l'anima sceglie per compagno de' suoi pensieri il corpo, o sieno i sensi, le percezioni che ne risultano son soggette agli errori e alle perturbazioni degli affetti; laddove quando dal corpo si separa, e in se stessa si raccoglie, sollevasi insino al puro, al sempiterno e all'immortale. In quello stato l'anima serve e obbedisce alle materiali impressioni: in questo domina ed impera. Di due Esseri dunque, dei quali uno è destinato a servire, l'altro ad imperare, qual ti sembra o Cebete che sia il mortale, e quale il divino, e a qual de' due sembrati che l'anima più rassomigli? Similissima certamente dirai essere l'anima al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile, e all'immutabile; e per l'opposito essere la condizione del corpo, umana, mortale, irrazionale, difforme, dissolubile e continuamente mutabile. Così essendo, uopo è che il corpo in breve tempo si dissolva, e che l'anima (la quale è un che d'invisibile) passi a soggiornare in un qualche luogo a se simile, cioè eccellente, puro, invisibile e a noi ignoto; in una parola, presso al buono e sapiente Dio, nel quale luogo, se a Dio piacerà, il mio animo tra pochi altri istanti sarà per passare. Ora, tale essendo la natura dell'anima, è egli credibile, che appena ella esce dal corpo, insiem con esso si dissipi e perisca, come molti hanno creduto? O quanto è lontana dal vero cotesta supposizione, miei dilettissimi Cebete e Simmia, e quanto diversa va la cosa! Se pura ella uscirà dal corpo, nulla portando seco di corporeo, se in vita non partecipò de' diletti del corpo, ma avrà quelli schivato, se,

in se raccolta, avrà sempre meditato alla sua separazione, nel che è riposto il retto filosofare; se l'anima sarà così disposta, non credete voi che vada ad unirsi a quel che è a se simile, al divino, all'immortale e al sapiente? Quivi giunta, diverrà felice, scevra di errore, d'ignoranza, di timori, di brutali amori e d'ogni altra umana passione. Che se lorda ed impura esca dal corpo, come quella che ha sempre il corpo carezzato ed amato; e sia stata, quasi per incantesimo sempre immersa nelle voluttà e nelle passioni, a segno che abbia creduto vero solamente quel, che è corporeo, o può essere toccato, veduto, bevuto, mangiato, o gustato ne' venerei piaceri; ed abbia fuggito ed abborrito quel, che è agli occhi invisibile, ma alla mente intelligibile e per mezzo della filosofia comprensibile; un'anima cosiffatta, credete voi, che possa nell'uscire dal corpo mostrarsi schietta, quale sarebbe per natura? No certamente! Ella uscirà per contrario imbrattata ed infetta dal contagio contratto per la familiarità e dimestichezza in cui visse col corpo, e che l'abito ha renduto quasi connaturale ». E quì dopo di avere esposto i vantaggi della filosofia, la quale forma l'animo, lo distrae dal culto del corpo, e lo accostuma alla temperanza e alla fortezza; e dopo di avere confutato le obbiezioni de' suoi interlocutori, conduce tutti gli ascoltanti a convenire, essere l'anima incorruttibile ed immortale.

Molti, se non prima, certamente dopo di Socrate speculativamente conobbero e professarono le stesse verità, ma niuno seppe confermarle con tale convizione e con tale disprezzo della vita, che nell'abbandonarla sembrò passare ad un desiderato riposo. Eroica sopratutto è la placidezza, colla quale invita gli amici al proseguimento del dialogo; imperocchè a Simmia, che teme essergli importuno per le sue interrogazioni, sorridendo risponde: » Quanto difficile riuscirà il persuadere agli altri, che io non reputo avversa la mia presente congiuntura, se non posso persuaderne voi, e se voi ancora temete, ch'io sia ora più difficile e più mesto di quel, che sono stato nel resto di mia vita. A quel che pare, voi mi fate da meno de' cigni, i quali cantano più spesso e più soavemente, quando presentono di essere vicini a morire, lieti di andare a Dio, di cui nella divinazione sono i ministri. Ora io, quasi consorte de' cigni, mi reputo sacro allo stesso Dio, il quale non predice a me meno che a loro; nè esco dalla vita con animo meno pronto di essi. Parlate dunque e domandate quanto più vi aggrada, insino a che gli *undici* degli ateniesi me 'l concedano ». Più commovente ancora è la conclusione del discorso, nella quale esorta gli amici alla pietà promettendo loro un soggiorno di felicità, in grazia della quale ogni uomo sapiente fuggir dee le voluttà e gli ornamenti del corpo, e darsi a' piaceri più sublimi della filosofia. Cotesti piaceri consistono nell'abbellire l'animo, non di estranei ornamenti, ma di pregi che gli sono proprî, cioè la temperanza, la giustizia, la fortezza, la libertà e la verità. » Quelli che così praticheranno, aspetteranno il loro passaggio in ogni momento, in cui piacerà al destino di chia-

margli. Voi, miei amici qui presenti, l'uno dopo l'altro l'attenderete. Quanto a me, il fato già mi chiama, come un poeta tragico direbbe, ed è già tempo che vada a lavarmi prima di bere il veleno ». Questo è il bel dialogo di Platone, che Cicerone diceva non poter mai rileggere senza lagrimare (a), e che può essere considerato come il più fedele comento de' principî della sapienza socratica.

III. Criterio della ragione.

Siccome nella filosofia il *dogmatismo* è nato, sempreché i filosofi hanno assunto come veri taluni principî o non dimostrati o non dimostrabili, e sopra quelli hanno edificato i loro sistemi; così l'analisi è sottentrata, quando una ragione più severa è venuta a dimostrargli falsi, e per mezzo delle verità note ha voluto farsi strada alle ignote. Di questo naturale cammino della ragione, del quale molte chiare dimostrazioni ha dato la storia della moderna filosofia, il primo e più notabile esempio è Socrate. Facendo egli, quel, che molti secoli appresso praticarono Bacone e Cartesio, cominciò dal dubitare di tutti i principî ricevuti per la sola autorità; e per formarsi un nuovo criterio, scelse per guide le verità intuitive della ragione, e la sperienza. Così, il metodo analitico ed induttivo lo condusse alla dimostrazione delle verità utili alla vita dell'uomo, e alla conoscenza de' limiti della filosofia.

Analisi.

Ma che è l'analisi, e che l'induzione? Analisi han chiamato i geometri tanto il ragionamento categorico, per lo quale una verità si scompone e quasi si scioglie ne' suoi elementi costitutivi, quanto il ragionamento ipotetico, per lo quale da una proposizione, assunta come vera, giugnesi ad una conseguenza manifestamente vera o falsa: analisi han chiamato i fisici il graduale passaggio dal particolare all'universale: analisi finalmente han chiamato i logici quella operazione, per la quale scompongonsi le idee complesse, e se ne cavano le semplici, onde ottenere chiare e adequate nozioni. Da ciò apparisce manifesto, che ad operazioni della mente tra loro diverse siesi dato uno stesso nome per una similitudine, ricavata non dal suo significato, ma dal fine, che il metodo si prefigge. Scopo di tal metodo è il conoscere il composto per mezzo delle sue parti, e il complesso per mezzo del semplice, comechè talvolta inverso sia il procedimento, per lo quale si perviene a tal conoscenza. Che se la denominazione dovesse prendersi dall'analogia del significato meccanico, non dovrebbesi chiamare *analisi* la dimostrazione logica, che dal particolare arriva al generale, nè *sintesi* l'opposta che dall'universale discende al particolare. Ma ciò dimostra, che il linguaggio d'una scienza non può esser simile a quello di un'altra, e che imperfette sempre ed ambigue sono le comparazioni tra le operazioni sensibili e le intellettuali. Del resto checchessia di tali denominazioni, l'analisi della quale giovasi la filosofia spe-

(a) De natura deor. Lib. III. Cap. XXXIII.

rimentale, è quella delle scienze fisiche, che da' fatti noti procede agl'ignoti, e ha per sue compagne l'analogia e l'induzione.

Induzione. Della induzione parlando Cicerone attesta, averne Socrate frequentemente usato (a). Ma egli parla di quella induzione che ricavasi dalla comparazione delle cose simili, e che costituisce la forza degli esempî. Cotesta sorta di argomento si limita agli effetti, nè sa rimontare alle cause. Per contrario ve n'ha un'altra, la quale è fondata sulla connessione degli effetti colle cause, e sulla costanza ed uniformità delle leggi della natura. Col soccorso di questa la mente non solamente scorge e paragona il simile, ma conosce la ragione della somiglianza; e non solamente paragona il passato al presente, ma antivede il futuro. È questa la fiaccola, che guida l'umano intelletto nell'osservazione de' fenomeni naturali, e applicata alle operazioui dell'anima, ci mena alla conoscenza delle verità le più importauti al fine e al bene della vita: è questo il metodo, nel quale Socrate fu non solamente primo, ma sopra ogni altro eccellente, di che elegante e faceto è l'esempio datone da Platone nel dialogo, che ha per titolo *Theeteto*, e nel quale Socrate discorre della sua virtù *ostetricia*. « Sentisti mai a dire, domanda questi a Theeteto, che io son figlio d'una levatrice, donna generosa e severa, per nome Fenarete? Udisti, che ancor io esercito la medesima arte? Sappilo, ma ad altri no'l dire, perchè niuno sino ad ora il sa. Udisti certamente, che io sono un uomo contraddittorio, perchè mi diletto d'indurre tutti nel dubbio. Vuoi che te ne dica la ragione? Rifletti alle qualità delle levatrici, e tosto il comprenderai. Niuna delle levatrici esercita quel mestiere, quando elle stesse concepiscono e partoriscono, ma cominciano ad esercitarlo non prima che sieno divenute inutili a concepire. Adducesi per motivo di tal costume, che Diana, essendo sterile ed avendo non pertanto assunto la cura delle partorienti, vietasse che le levatrici si scegliessero dalle donne sterili, dapoichè l'umana natura è meno atta a quelle arti, che ancora non conosce per esperienza. Udisti, che le levatrici non solamente apprestano aiuto alle partorienti coll'eccitare e coll'attenuare le doglie del parto, e col cavar fuori i feti; ma prestano ancora l'ufizio di pronube, come quelle che sono espertissime nel bene associare i coniugî, e nel preparare così le generose proli? Di ciò esse gloriansi non meno che del sapere recidere l'ombilico. E per verità alla medesima arte appartiene il preparare e il raccogliere i frutti della terra, e il distinguere in qual suolo possa meglio germogliare un seme o una pianta. Ma l'ufizio delle levatrici è spesse volte meno malagevole del mio, intervenendo ancora alle donne il partorire falsi feti, in luogo de' veri. Che se le levatrici avessero l'arte di distinguere il vero dal falso, nobilissimo diverrebbe l'ufizio loro. Ora l'arte mia

---

(a) Topic. Cap. X.

ha di comune colle levatrici la diligenza, ma è dell'arte loro maggiore, in quanto che presta aita a' parti degli uomini e non delle donne, e a' feti della mente e non del corpo. E quel che ha poi di speciale a se, è il poter diligentemente esaminare, se il pensiero giovenile sarà per produrre un vero o un falso concepimento. Del resto son io sterile come le levatrici, e non partorisco la sapienza; sì che verissima è l'obbiezione da molti fattami, cioè che posso interrogare tutti e non rispondere a chicchessia, appunto perchè mi manca quel, che bisognerebbe per rispondere sapientemente. Cagione di ciò è il voler di Dio, il quale mi obliga di soccorrere a quelli che vogliono partorire, mentrecchè mi tolse la facoltà di generare. Laonde io non sono dotto in veruna cosa, nè v'ha trovato alcuno, che sia prodotto dalla mia mente. Quelli che mi frequentano, appariscono da prima rozzi, ma dipoi col mio conversare e col divino favore fanno maravigliosi progressi, del che essi stessi e gli altri convengono. Ciò nonostante nulla da me imparano, ma accorgonsi di essere ricchi di egregie conoscenze, che trovano in se medesimi. Questa è quell'arte ostetricia, di cui le origini sono prima nella mente divina e poi in me, e della quale è figlia tutta l'arte del congetturare ». L'uso infatti del congetturare riconosce il suo principio dalla connessione degli effetti colle loro cause visibili, e dalla uniformità colla quale insieme si corrispondono nell'ordine delle cose sensibili e delle intellettuali. Il dialogo di *Theeteto* è un finissimo artifizio di congetture e d'induzioni, per le quali Platone volle dimostrare, come Socrate fosse solito scoprire i falsi dogmi de' sofisti, e come la scienza si formi non colle massime stabilite per sola autorità, ma colle verità diligentemente esaminate e dedotte dai comuni ed ovvî principî della ragione.

Definizioni e linguaggio.

Conseguenza del criterio e del metodo induttivo fu la chiarezza delle definizioni e del linguaggio, pe' quali pregi fu Socrate spezialmente commendato dagli antichi. Quanto alle definizioni attesta Aristotele, avere Socrate il primo introdotto quel genere di definizioni reali, le quali non ispiegano già gli arbitrarî significati de' vocaboli, ma dichiariscono l'essenza, o il costitutivo delle cose (*a*). Per mezzo di esse pervenne a scuotere il giogo dell'autorità, a scoprire le false opinioni delle vecchie scuole, e a rendere rigorosamente logico ogni suo discorso. Da ciò pure nacque, che il linguaggio della filosofia, il quale erasi formato tra' misteri della sapienza allegorica e i sofismi de' dialettici, divenisse facile e a tutti comune. Imperocchè non solamente sbandì dalla scienza il sermone delle civili disputazioni, ma derise publicamente i sofisti e le disputazioni loro. Bello è l'esempio che ne dà Platone nel Protagora, nel quale dialogo Socrate domanda al sofista, vanaglorioso in ogni genere di disputazione, se fosse tanto valente

---

(*a*) Metaphysicor. Lib. I. Cap. VI.

nel dir breve o laconico, quanto eralo nello stile ornato. E affermando Protagora che così appunto era, Socrate il prega di adoperare lo stile breve, « perchè, soggiugne, ho per natura il difetto di facilmente dimenticare, e di non poter seguire il filo d'un lungo parlare, senza tutto confondere. A quello stesso modo dunque, col quale se tu desiderassi di camminar meco in compagnia, e ti fosse indifferente l'andare più o men prestamente, dovresti adattarti al mio passo; a quel modo dico, se vuoi meco intrattenerti ed istruirmi, dovrai essere cortese in rispondere alle mie interrogazioni. E ciò anche per aver io sempre inteso a dire, che lo stile del conversare debba essere diverso da quello di un oratorio discorso (*a*) ». Dell'arte poi del suo parlar familiare narra Senofonte, come fosse egli solito di muovere il discorso da quelle cose, nelle quali tutti massimamente convengono, perchè teneva esser questo il mezzo più conducente alla chiarezza. Laonde niuno più di lui possedette l'arte di menare gli uditori alla sua propria sentenza; nel che facevasi ad onore d'imitare Ulisse, cui Omero dava la lode di acuto dicitore, appunto perchè sapeva condurre i discorsi per quelli argomenti, nei quali tutti consentivano (*b*). Nè la lode della eloquenza socratica debbesi riferire a quel solo genere di dire, nel quale fece più d'ogni altro risplendere le grazie dell'ironìa, dapoichè tanto i greci quanto i latini per univoca testimonianza, riconobbero in lui il primato non solamente nella eloquenza, ma ancora nell'arte di dominare l'altrui convizione. Di questa sua invincibile maestria Platone fa dire ad Alcibiade: « quando sentiamo ripetere i discorsi de' nostri più celebri oratori, non ne siamo molto toccati, e spesso ancora ne riceviamo noia; laddove se taluno ripeta i discorsi di Socrate, tutti ne restiamo incantati, uomini, donne e fanciulli. Per me, quando l'ascolto il cuor mi batte, e il dir suo fammi versare lagrime, e la stessa impressione veggo che negli altri produce. Ho inteso aringare Pericle e i nostri più valenti oratori, e ho ammirato l'eloquenza loro; ma essi mi han sempre lasciato nello stato medesimo in cui prima trovavami. Ben diverso è l'effetto, che l'incantesimo della sua parola in me produce: di me stesso mi vergogno, arrossisco della mia nullità, debbo sottrarmi alla presenza sua, e turarmi le orecchie per non invecchiare a canto a lui: lo fuggo, lo schivo, e v'ha de' momenti in cui vorrei sentirlo morto, sebbene sarei inconsolabile, se un tal malanno avvenisse (*c*) ». Cicerone infine adunando insieme le testimonianze de'dotti, e l'uniforme giudizio di tutta la Grecia, antepose Socrate in ogni genere di orazione, a qualunque oratore per la sapienza, per l'acume, per la venustà, per la va-

---

(*a*) Platone *in Protag.*
(*b*) Detti memorabili Lib. IV. Cap. VI.
(*c*) Platone *nel convito.*

rietà e per la copia del suo dire; il che raccoglie in uno tutti i pregi dell' oratore (11).

In conclusione la dottrina di Socrate fu un parto esemplare della mente la meglio conformata, che sia tra gli uomini apparsa; fu una fiaccola della ragione, che ricomparve per ristabilire il primo criterio dell' uomo, e per porre termine alla poetica sapienza delle nazioni.

CAPO III.

DELLE SCUOLE NATE DA SOCRATE.

Sì chiara fu la luce sparsa da Socrate, che tutti i suoi successori nello studio e nello insegnamento della filosofia vollero dirsi *Socratici*, comechè ciascuno aspirasse alla gloria di riformatore della dottrina di lui. Platone stesso, che raccolse e consecrò alla immortalità i pensieri del maestro, non seppe abbandonare lo studio delle cose naturali, e al dir di Cicerone, stabilì una triplice filosofia, di cui una parte versava circa i costumi, un'altra intorno alla natura e alle cose occulte, e la terza trattava della ricerca del vero e dell'arte del dissertare (*a*). Lo studio delle cose naturali, tra le quali l' investigazione delle cause occulte, tornò ad occupare la mente de' filosofi, perchè i confini della sapienza socratica parvero soverchiamente angusti a confronto della vastità delle scienze naturali. Senócrate e Aristotele, discepoli di Platone, rappresentano le due scuole, nelle quali andarono a finire i *socratici*, l'*accademia* cioè e il *peripato*. Entrambi, siccome dice Cicerone, accostumati alla sovrabbondanza del dire di Platone, abbandonarono il dubbio socratico e quel metodo di dissertare, e composero un più vasto sistema di filosofia (12). Le differenze caratteristiche di queste due scuole contengono i germi di tutte quelle altre, che insieme colle lettere rinacquero in Europa, e che hanno dipoi formato i tipi e le varietà della moderna filosofia.

SEZIONE PRIMA.

Della filosofia Platonica.

Platone, può dirsi essere stato il modello della più profonda e ornata mente, siccome Socrate il fu della più esatta e severa ragione. Imperocchè all'acume dell' intelletto, alla ricchezza della memoria, e alla vivacità della immaginazione accoppiò la forza e le grazie tutte della eloquenza. Nelle parti, in cui seguì il maestro, ne abbellì la dottrina; e dove da lui dipartissi,

(*a*) Academic. Lib. I. Cap. V.

fece con nuovo incantesimo rinascere le ipotesi e i delirî della sapienza poetica. L'antichità talmente ammirollo, che non trovò epiteti bastanti a spiegare la lode, che in ogni genere di sapere credette essergli dovuta. Cicerone riferisce che Panezio il chiamasse *sapientissimo, santissimo, divino, l'Omero de' filosofi*, colla quale ultima lode intese certamente dichiararlo la *mente originale e creatrice della filosofia.* Ma è altresì vero, che Panezio e Cicerone non sarebbero corsi dietro a tal similitudine, se non avessero inteso alludere a quella parte della sua filosofia, nella quale volle Platone aggiugnere alla ragione le ali della immaginazione, per aprirle nuovamente una via nei penetrali della natura (*a*). Internatosi egli nella dottrina di Parmenide, di Eraclito, di Pitagora e degli Egizî, compose una sapienza mista della eleatica, della pitagorica e della socratica. Eraclito gli servì di guida nella filosofia naturale, Pitagora nella speculativa o intellettuale, e Socrate nella morale. Ma a ciascuno de' tre denotati sistemi aggiunse del suo, e formonne un nuovo, che distinse in quelle tre parti da Cicerone dinotate.

1. Arte del vivere e de' costumi.

Circa l'arte del vivere e de' costumi, che è la sapienza pratica, insegnò doversi ripetere dalla natura il principio e lo scopo di essa: il principio sta nell' obbedire alle naturali inclinazioni: lo scopo nel retto uso del corpo, dell'animo e della vita stessa, nel che è riposto il *sommo bene*. La sanità, il vigore e la bellezza son le doti principali del corpo, alle quali corrisponder debbono i pregi di ciascuna delle sue parti, come l' integrità de' sensi, la celerità de' piedi, la forza delle mani, il chiaro suono della voce, e la facile loquela. I pregi dell'animo poi dipendono, in parte dalla naturale tempera della mente, come la prontezza dell' ingegno e la memoria, ed in parte dall' esercizio e dall'abito, nel che consiste la filosofia. Questa compie e perfeziona quel, che la natura ha cominciato, e conduce l' animo alla virtù, che può propriamente dirsi la perfetta natura. V' ha infine una terza spezie di beni, detti *accessorî* o relativi, perchè sono una conseguenza del viver civile, e sono utili a conservare e a sviluppare le doti dell'animo e del corpo, come le ricchezze, l'agiatezza, la gloria, il potere. Di qua la triplice partizione de' beni, la quale sebbene da molti siesi creduta caratteristica della scuola peripatetica, pure può, a giudizio di Cicerone, essere considerata comune ancora agli accademici e all' antica filosofia; perchè tutti in generale distinsero da' secondarî i beni principali, per loro stessi desiderabili, quelli cioè che son riposti nella perfezione dell'animo e nello esercizio della virtù (*b*). Ma notarsi debbe, che la terza spezie de' beni, la quale è relativa all'uomo esteriore, è un che di aggiunto alla dottrina di Socrate, il quale erasi limitato alla contemplazione del solo uomo interiore; il che se così non

(*a*) Tusculan. Lib. I. Cap. XXXVII.

(*b*) Cicer. Academicor. Lib. I. Cap. V. e VI.

fosse, non avrebbe egli, parlando de' falsi bisogni del lusso, profferito quel famoso detto *di quante cose posso io dispensarmi!* Quello, in cui Platone fu certamente concorde colla dottrina del maestro, è l'avere riferito il *sommo bene* alla sua causa; ond'è che in uno de' luoghi testè citati, Platone fa dire a Socrate, che quegli stessi filosofi, i quali avevano conosciuto la necessità d'una mente ordinatrice di tutte le cose, erano andati dipoi vagando circa le cause delle diverse parti della natura (*a*). Questo è il principale argomento del dialogo, il *Filebo*, nel quale dimostra, che non il solo piacere o la sola sapienza bastano a procurare il sommo bene, dietro al quale indarno corriamo, se un terzo obbietto non intervenga come legame dell'uno e dell'altro. Cotesto obbietto appunto è Dio, senza del quale non gusta l'animo alcun sodo piacere, nè può la sapienza dirigerlo o temperarlo. Iddio dunque è la fonte della felicità, di cui gli uomini sarebbero incapaci se volessero per loro stessi, e per le sole forze della natura conseguirla. Lo stesso è il suggetto dell'Eutifrone, nel quale dopo di avere per principio stabilito che *santo* e *giusto* è tutto quello, che piace alla Divinità; dimostra, che l'essere una cosa santa e giusta in se stessa, è la ragione, per cui quella piace a Dio, e non perchè il solo piacere o l'arbitrio di un Essere onnipotente possa render santo o giusto quel, che tale in se non sarebbe; d'onde poi inferisce che Dio è l'autore, il principio e l'interprete della virtù e della giustizia. E siccome una sostanza intelligente, sapientissima, perfetta è necessaria per ispiegare la bellezza e l'ordine delle opere dell'universo; così da questa medesima sostanza deesi ripetere la legge morale, che è in perfetta corrispondenza colla naturale. I quali argomenti sono per facili induzioni dimostrati ancora in uno de'libri delle leggi, nell'Epinomide, e in cento altri luoghi, noti a chiunque è versato nella lezione degli antichi (*b*).

II. Scienza delle cose occulte.

Credette Platone, al par di Pitagora, che i principî di tutte le cose non fossero corporei, ma immaginò che elementi de' corpi fossero le forme e gli esemplari, secondo i quali erano stati composti tutti gli aggregati sensibili. Coteste forme, ch'egli chiamò idee, e talvolta ancora *numeri* o *unità*, erano, a suo modo d'intendere, altrettante emanazioni della mente divina, impresse nell'animo umano, in cui risedevano come tipi del vero e del bello. Laonde le verità astratte, le qualità degli obbietti, e le essenze degli Esseri furono da lui considerate, non come nozioni universali concepute o formate dalla mente, ma come realità d'un mondo intelligibile, diverso dal sensibile e di esso modello. Son questi i famosi *universali* di Platone, i

---

(*a*) V. sopra a pagina 21.
(*b*) V. Platone nell'Eutifrone, nel Filebo, nel Libro XX. delle leggi, nell'Epinomide.

quali sono stati tanto variamente interpretati, quanto taluni gli hanno risguardato come puri enti di ragione, che introdussero l'idealismo nella filosofia; e altri, come le primitive verità della ragione, le quali formano l'anello di congiunzione delle anime umane colla Divinità.

Aristotele fu il primo, che impugnasse le idee di Platone e dichiarasse fantastica la dottrina di lui. Dimostrò egli ancora come a' numeri pitagorici avesse Platone innestato le idee di Socrate, mentrecchè queste erano affatto diverse da quelli. E per verità i pitagorici intesero per numeri gli aggregati degli enti semplici, laddove Platone chiamò *numeri intelligibili* quelli, che lo spirito scorge nella idea, o sia nella forma intelligibile degli oggetti sensibili. In conferma di che lo stesso Aristotele notò, avere Platone introdotto numeri, oltre quelli che compongono le cose sensibili contra il senso de' pitagorici, i quali chiamavano numeri le cose stesse. Così pure le *unità* di Platone non corrispondono a quelle di Pitagora, perchè ricavolle per pura similitudine dalle astrazioni della mente, dalle quali formato aveva *le idee.* Per la qual cosa può dirsi che nelle unità platoniche v'ha soltanto una immagine delle forme pitagoriche.

Differivano ancora i numeri e le unità de' platonici da quelle de' pitagorici, perchè costoro non comprendevano tra' numeri intelligibili i punti, le linee, e le figure piane della geometria; quandocchè i platonici ne formavano una classe di numeri intermedî, che consideravano come elementi degli aggregati sensibili. In una sola cosa entrambi convenivano, cioè nell'ammettere i *punti reali,* spezie di enti *semplici* e *indivisibili,* i quali figurano ad un tempo, come astrazioni della mente nelle linee e nelle figure geometriche, e come Esseri reali nella produzione de'corpi. E pure a rispetto di essi v'ha la differenza, che Pitagora consideravagli, come i primi generatori de'corpi, e Platone come gli agenti intermedî della fabbrica dell'universo (*a*). Cicerone ammiratore di Platone, sembrò dolersi del severo giudizio di Aristotele, ma non seppe dare delle idee una spiegazione più chiara, o più soddisfacente di quella che ne avevano dato i Greci. « Nelle forme e nelle figure, egli dice, v'ha qualche cosa di perfetto e di eccellente, alla cui immagine noi riferiamo tutto quel che prendiamo ad imitare. Queste forme son quelle che Platone, gravissimo maestro del pensare e del dire, chiama *idee:* esse son tali, che non nascono, ma sono eterne e permanenti nello intelletto e nella ragione; laddove le altre cose nascono, finiscono, succedonsi le une alle altre, son fragili, e non rimangono mai nel medesimo stato (*b*). Del resto per dare alle idee di Platone un diverso signi-

(*a*) Aristotele, *metaphysicor.* Lib. I. Cap. VI. Lib. XI. Cap. IV. e V. Lib. XIII. Cap. IV.

(*b*) Orator. ad M. Brutum Cap. III. Academicor. Lib. I. Cap. IX.

ficato, converrebbe rinegare i suoi più chiari concetti. Secondo lui, le idee erano *eterne innate* e *inseparabili* dalla ragione, perchè l'anima seco portavale da uno stato anteriore, ond'è ch'ella ad ogni data occasione le ricordava e le racquistava, del quale concetto innumerevoli sono le pruove che ne danno gli scritti suoi (*a*). Potrebbesi soltanto dubitare, se avesse egli ereditato una tal dottrina da Socrate, o pur fosse del tutto sua.

Quantunque ne' dialoghi introduca Socrate, e a lui faccia dire quello che egli stesso direbbe; pur tuttavolta non è questo argomento bastevole a dimostrare, che sien tutti di Socrate i pensieri, che questi espone colla figura d' interlocutore; maggiormente perchè ve n'ha di quelli, i quali ripugnano al suo modesto filosofare. D' altra parte, la preesistenza delle anime umane sembra essere stata una dottrina sì strettamente connessa co' principî della filosofia socratica, che non possa essere da quella separata. Infatti nel dialogo, il Menone, l' interlocutore Socrate imprende a fare un' apposita dimostrazione della proposizione, *non essere la scienza altro che reminiscenza,* ed essere sopra tale verità fondata l' altra, che la sola interrogazione rettamente istituita, basti a cavar fuori dalla mente quel, che trovasi in essa nascoso; dal che seguirebbe che il motodo interrogativo, e l'*ostetricia razionale* (che certamente è di Socrate), sarebbe una pretta conseguenza di quella ipotesi. Comunque s'intenda, persuasi noi, che l'umana filosofia non presenti nulla di perfetto, e che al contrario l'errore cammini spesso a canto de'più sublimi pensieri, non vogliamo impegnarci nell'apologia di Socrate o di Platone. Se il concetto dello stato anteriore delle anime e della reminiscenza fu di entrambi, uopo è convenire che Socrate non fu coerente alla rigidezza del suo aforismo, quando ammise una ipotesi, la quale oltrepassava i limiti del *comprensibile umano;* e se fu del solo Platone, fu questa una conseguenza di quella scienza delle cose occulte, che innestar volle alla dottrina del maestro.

III. Ricerca del vero.

Nell'arte di giudicare e di cercare il vero non poteva Platone essere difforme da'principî della filosofia speculativa. Avendo supposto, essere la mente o lo spirito l'elemento generatore del mondo sensibile, dovette per necessità in esso riporre il principio della verità e della certezza. E quantunque fossero due gli elementi delle nostre conoscenze, i sensi e la mente; purtuttavolta credette che il giudizio e il criterio della verità appartenesse alla attività della mente. Sin qua nulla avrebbe detto, che non sia conforme alla natura dell' intelletto. Ma la mente era per lui la depositaria delle forme, nelle quali solamente trovarsi poteva il vero ed il certo; impotenti, lenti ed incostanti disse essere i sensi, perchè o non potevano percepire le stesse cose sensibili, che per la picciolezza sottraevansi alla osservazione, o erano mu-

(*a*) V. i dialoghi il *Menone*, il *Parmenide*, il *Timeo* e il libro decimo *delle leggi.*

tabili e non mai permanevano nel medesimo stato; e però essere la verità riposta nella mente, e la verisimiglianza o l'opinione ne'sensi. « Se l'intelletto e la pretta opinione, dice nel Timeo, sono due generi diversi, uopo è che le forme loro sieno comprensibili per l'intelligenza, come quelle che stanno di per loro stesse. Che se, come a taluni sembra, la pretta opinione per nulla differisse dall'intelletto, dovrebbesi tenere per certe tutte le cose, che conosconsi per mezzo de'sensi del corpo. Ma a mio credere, son due, tra perchè fatti separatamente, e perchè dissimili tra loro; di essi uno è prodotto dall'insegnamento, l'altro dalla propria persuasione; quello accompagnato da una vera ragione, questo senza ragione alcuna; immutabile il primo per qualunque contraria opinione; mutabile il secondo; di quello capaci i soli dei, e pochi tra gli uomini; di questo gli uomini tutti. Così essendo, conviene confessare, che la forma (la quale non nasce, non finisce, non riceve nulla di estrinseco, nè in altro si muta), non può essere percepita dal senso corporeo, e per conseguente appartiene unicamente alla intelligenza. Segue poi a tal genere un altro, che ha col primo una conformità di nome e non di ragione, di cui cerca prendere le sembianze, nato, manifesto a'sensi, prodotto e sostenuto da un principio da se diverso, generato nello spazio, da cui dopo alcun tempo sparisce. Questo è quel genere che è comprensibile per mezzo de'sensi, e discernibile per semplice opinione ». La somma di tal dottrina è, che la verità e la certezza stanno solamente nelle nozioni dell'anima, e le apparenze della verità ne'sensi. Dalle quali cose è facile dedurre, che Platone fu benemerito della vera sapienza per quanto ritenne da'principî della scuola di Socrate la provvidenza creatrice e conservatrice dell'universo, e la sostanza intelligente diversa della materia; e per quanto imitar volle Pitagora e gli eleatici, non solamente ricondusse nella filosofia lo studio delle cose naturali e occulte, ma fece nascer dalle idee taluni enti di ragione, i quali sconvolsero il naturale giudizio della certezza. E però de'essere ad un tempo considerato, come il padre del puro *spiritualismo*, o della sana filosofia della ragione, e come il fondatore dell'*idealismo*, o sia di quella dottrina, che non ammette altro di vero, se non quel che sta nelle concezioni della mente.

SEZIONE SECONDA.

Della filosofia aristotelica.

Aristotele, il terzo tra le menti creatrici della filosofia, risplende nell'antichità come l'inventore del metodo scientifico, e come un prodigioso modello di erudizione. Quantunque discepolo di Platone, levossi contra la dottrina *delle idee*, stabilì le fondamenta della filosofia sperimentale, riconobbe la sensazione come l'unica sorgente dell'umana cognizione, e ricongiunse lo

studio della filosofia colla dialettica. La profusione, colla quale trattò gli argomenti logici, le partizioni e le forme, sotto le quali ordinò le operazioni della mente e tutti gli atti del pensiero, dimostrano, che non solamente intese a sviluppare la facoltà ragionatrice, ma volle che il ragionamento servisse di guida alla invenzione. Diremo ancora, coll' autorità di Cicerone, che colla dialettica ricondusse nella filosofia l'arte dei sofisti, avendo fatto del dissertare in contrario senso una delle principali esercitazioni della sua scuola (*a*). Da tali innovamenti nacquero le differenze tra la vecchia accademia e il peripato, nel giudizio delle quali differenze seguir non possiamo l' autorità del grande uomo di Roma, testè citato (*b*). Imperocchè in esse precisamente ravvisiamo la diversità de'due opposti principî di quelle scuole, lo ***spiritualismo*** cioè e il ***sensismo***, principî i quali contengono le origini di tutte le controversie e de' parteggiamenti, così dell' antica, come della moderna filosofia. Ciò non pertanto manifesti sono gli argomenti, pe' quali Aristotele confutò il sistema delle idee e degli universali di Platone: « Le qualità de'subbietti, egli disse, non sono separate o separabili dagli obbietti medesimi; siccome le proprietà de' corpi, circa le quali versano le scienze matematiche, non sono separabili da' corpi stessi, nè sono ad essi anteriori o posteriori. Lo stesso va detto dell' essenze delle cose, le quali sebbene sieno a quelle inerenti, non possono esserne divelte, perchè sono semplici astrazioni del pensiero; sì che non può alle idee astratte essere propriamente applicato il verbo ***esistere***, anche atteso il vario significato di tal vocabolo (*c*) ».

I. Principj e origine dell' umana cognizione.

Ma nel correggere Platone, sbandì dall' umana cognizione le nozioni proprie della ragione, e ripose unicamente ne' sensi l'origine di qualsivoglia conoscenza. « Una è la sorgente, son suoi detti, dalla quale attingonsi i principî di tutte le scienze, e questa è la sperienza. Siccome l' osservazione degli astri somministra i principî della scienza astronomica, e da' fenomeni del cielo sono state ricavate le dimostrazioni sue; così in ogni altra scienza o arte, conosciute le qualità de' rispettivi subbietti, sottentra l' ufizio della ragione per trovare le dimostrazioni (*d*) ».

« Ogni dottrina o disciplina diviene razionale pe' dati, che le somministra l'osservazione; il che apparisce manifesto, tanto per l'esempio delle matematiche e di tutte le altre scienze in generale, quanto per gli argomenti stessi che la mente forma, sia per sillogismo, sia per induzione. In ambo i modi procede la mente sempre da cose antecedentemente conosciute: nel sillogismo

(*a*) Tusculan. quaestion. Lib. II. Cap. III. De Finibus Lib. V. Cap. IV.
(*b*) De legibus Lib. I. Cap. XIII.
(*c*) Metaphisicor. Lib. XIII. Cap. II.
(*d*) Analitica priora Lib. I. Cap. XXX.

da verità che non esigono dimostrazione: nella induzione dal particolare all' universale (*a*) ».

« La scienza sta nel conoscere le cose per quel, che sono in se stesse, e non per gli accidenti loro, sì che niuno può dire di conoscere il perchè sia così e non altrimenti. I principî poi della scienza convien che sieno non solamente veri, ma i più noti tra tutti. Il più o meno noto (che dicesi ancora *priore* o *posteriore*) non è relativo alle cose, ma a noi stessi. E però chiamo *più note* o *prime* quelle verità, che sono più vicine a'sensi, e *meno note* o *seconde* quelle che da' sensi son più rimote, nella qual classe vanno tutte le idee universali (*b*) ».

« È manifesto, che ad un uomo, a cui mancasse un qualche senso, mancherebbe pure la scienza fondata sopra le idee, che per mezzo di quel senso si acquistano. Ed in vero come potrebbesi giugnere all'universale senza la conoscenza del particolare? L' induzione presta un doppio ufizio alla ragione: svolge le cose singolari contenute in ciascun genere: forma i generi stessi dalla cognizione delle cose singolari; d' onde segue che mancando il senso, mancherebbe tanto il particolare quanto l'universale (*c*) ».

« Ma quali sono le verità che non esigono dimostrazione, domanda a se stesso Aristotele, e qual' è la sorgente loro? È la stessa delle altre conoscenze o è diversa? E qual è la realità sì delle une che delle altre? Se quei principî o verità immediate sono inerenti all' anima, come ne perdiamo la cognizione, e se non sono inerenti, come le acquistiamo? È manifesto non essere a noi inerenti, e non poter essere acquistate dagl' ignoranti, nè da coloro i quali sono privi di qualunque abito d'idee. Deesi dunque dire, che sia in noi una facoltà naturale, la quale ce ne rende capaci. Una tal facoltà par che sia comune a tutti gli animali, dapoichè tutti posseggono una capacità innata di giudicare, che è quel che chiamasi *senso*. In taluni animali il sentimento delle percezioni dura, e trapassa ancor la presenza degli obbietti percepiti; in altri sparisce cogli obbietti medesimi. In questi la conoscenza è affatto sensibile e particolare, laddove in quelli la conoscenza esce da' limiti del particolare, quando il giudizio della percezione abbiala renduta permanente; in tal caso l' intelletto perviene alla nozione della unità. Tra gli animali stessi v' ha differenza, dapoichè in alcuni dalla memoria delle cose percepite formasi la ragione, in altri no. Dal senso dunque nasce la memoria e dalla memoria la sperienza. Per meglio dichiarire i cennati concetti, dirò che i principî o le *verità immediate* sono abiti scientifici, i quali si formano dall' intelletto. Cotesta facoltà dalle particolari

---

(*a*) Analitica posteriora Lib. I. Cap. I.
(*b*) Analitica posteriora Lib. I. Cap. II.
(*c*) Analitica posteriora Lib. I. Cap. I.

percezioni ricava l' uno e l' universale, siccome dall' idea di un dato uomo ricava la nozione dell'uomo in generale. Siffatti abiti formansi mercè della induzione, dapoichè il concetto dell' universale nasce dall' anima, ma per mezzo della sensazione (a) ».

Dagli esposti luoghi di Aristotele, insieme giunti, si può ben ricavare la somma della dottrina sua intorno a' principî e all'origine dell'umana cognizione. Una è la fonte di tutte le idee, e questa è la sensazione, la quale somministra soltanto percezioni particolari, e d' *individui*: uno è l'ufizio dell'intelletto, quello cioè di rilevare le qualità comuni a più individui, di astrarle dai subbietti, ai quali sono inerenti e di ridurle a generalità: una è la facoltà di percepire gli obbietti esterni, tanto nell' uomo quanto ne' bruti, e questo è il senso: la percezione e il giudizio sono la medesima cosa: la percezione dell'uomo non si distingue da quella del bruto insino a che l'obbietto percepito è presente a'sensi: dalla memoria delle percezioni destasi l' intelletto, o la ragione, che è la facoltà propria dell'uomo. Ecco identificato il senso colla percezione, o sia la sensazione colle idee, la semplice apprensione col giudizio, ed ecco venire la ragione come ausiliaria della memoria!

II. Dottrina psicologica di Aristotele.

I cennati concetti combaciano perfettamente col resto della sua dottrina psicologica, che possiamo ricavare da' trattati *dell' anima*, e in quelli intorno al senso *e al sensibile, alla memoria e alla reminiscenza.*

Incominciando da' libri dell' anima, dopo di aver esposto nel primo di essi, le opinioni degli antecessori intorno alla natura e all' essenza dell' anima, rileva Aristotele gli assurdi delle cennate opinioni, e per una indiretta dimostrazione conchiude, non potersi l'anima scambiare col moto, non coll'armonia, nè col numero; non essere composta di elementi, non immischiata e confusa nelle cose materiali, e doversi per necessità avere come una e indivisibile nelle operazioni sue. Ma come la concepisce egli? « L' anima, dice, è il principio, per lo quale l' uomo vive, sente, e intende: è la forma del corpo organico, diversa dal corpo, come la figura dalla cera, nella quale è impressa: è come l'atto per rispetto alla potenza: è insomma quel principio di vita di moto e di azione, che chiamo *entelechia*, e che è comune a tutti i corpi organici animati. Dalla unione di questo principio animatore col corpo, nasce una terza cosa, che è l'Essere animato. Laonde è vera l'opinione di coloro, i quali han detto che l'anima non può stare senza il corpo, che non è corpo, ma è qualche cosa di appartenente al corpo (b) ».

« Il vivere, il sentire, e l' intendere sono le tre funzioni dell' anima, delle quali le prime due sono con diversa misura dispensate ancora agli altri

---

(a) Analitica posteriora Lib. II. Cap. XIX.
(b) De anima Lib. II. Cap. I. e II.

Esseri animati. Il vivere solo è dato alle piante che hanno gli organi, ma delle quali non può dirsi se abbiano anima, e quale sia. Il vivere e il sentire sono proprî di tutti gli animali. L'intendere è dell'uomo e degli altri Esseri, se ve n'ha, simili o superiori a lui ».

« A queste tre funzioni corrispondono le diverse potenze, delle quali l'anima umana è dotata, la nutrimentale o vegetativa, la sensitiva, l'appetitiva, la locomotiva, e l'intellettiva. La vegetativa è la potenza unica delle piante, ma comune agli animali d'ogni sorta: la sensitiva, la locomotiva e l'appetitiva sono con diverse proporzioni distribuite alle diverse spezie di animali: l'intellettiva insieme colle altre tutte all'uomo. E siccome tra le cennate potenze v'ha di quelle, che sono spezie o modi di altre di esse; così possono tutte essere ridotte a tre più generiche, la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva (*a*) ».

Ciascuna delle operazioni della vita animale, o intellettuale può essere riferita, secondo Aristotele, ad una delle tre divisate potenze: la nutrizione e la generazione alla *vegetativa*: alla *sensitiva* la percezione degli obbietti esterni, la riproduzione delle immagini loro, per opera della fantasia, gli appetiti animali: all'*intellettiva* finalmente l'intelligenza e la cognizione (*b*). A rispetto poi dell'intelletto distinse Aristotele l'attivo dal passivo; chiamò passivo quello che riceve le forme di tutte le cose, e attivo la potenza cognoscitrice dell'anima; tenne essere mortale e corporeo il primo; incorporeo ed eterno il secondo; suddivise infine l'intelletto attivo in teoretico e pratico, avendo voluto con tal suddivisione distinguere le due funzioni che il medesimo esercita, una di conoscere, e l'altra di determinare la volontà (*c*).

Dal complesso di tal dottrina è facile spiegarne l'origine, e ricavare i principî che ne formano lo spirito. Platone fece derivare l'umana cognizione dalle verità innate, o sia dalla luce intuitiva della ragione; Aristotele dalla sensazione; quegli pose le fondamenta della scienza nella psicologìa, o sia nella conoscenza di se medesimo; questi nella fisica, o sia nelle idee particolari de' sensi. Quegli considerò lo spirito come una emanazione della Divinità; questi come una forza della natura. L'uno per conseguente fece nascere la metafisica dalla sostanza spirituale; l'altro dalla materia. Il primo riconobbe nell'universo l'opera d'una sapienza infinita; il secondo vi ravvisò l'ordine immutabile d'una legge eterna, della quale lo stesso Ente supremo era il passivo esecutore. D'onde cotanta diversità? Da' principî della filosofia fisica, a' quali volle Aristotele riannodare la metafisica! Infatti avendo cominciato dallo spiegare il grande fenomeno dell'universo senza supporre altro

---

(*a*) De anima lib. II. Cap. III.
(*b*) De anima Lib. II. e III. Cap. VI. De memor. et reminiscent. Lib. I. Cap. I. e II.
(*c*) De anima Lib. III. Cap. VII. e VIII.

stato antecedente; avendo rimosso ogni intervenzione del principio intellettuale, che formato aveva il fondamento della filosofia di Platone; avendo voluto dire un che di diverso da quel, che detto avevano i filosofi fisici suoi predecessori; fece della materia l'infinito subbietto di tutte le cose, concependola come incorporea, priva di qualità, di quantità e di accidenti. La materia così conceputa, non era di per se cosa alcuna, ma aveva bisogno della forma per divenire corpo, e della negazione o privazione per essere variamente modificata (*a*). Di qua i tre famosi principî aristotelici, che empierono le scuole di confuse nozioni e d'inintelligibili dottrine, *la materia, la forma e la privazione*, de' quali non si può nulla concepire di più fantastico o di più tenebroso.

III. Dottrina fisica del mondo.

Non meno oscuro fu il suo concetto della natura, nella quale ripose il principio e la causa del moto. Cotesta sua natura, che per eterna legge di necessità era strettamente unita colla materia, par che fosse il calore inerente alla materia stessa, per opera del quale sviluppansi i due fenomeni della generazione e della corruzione, che l'una all'altra perpetuamente succedonsi. Il moto non pertanto presuppone un primo motore, il quale non è da altri mosso, ed è per se stesso immobile. Cotesto primo motore è la causa efficiente del moto di tutte le altre sostanze motrici, e non altrimenti opera, che per l'intelligenza e per l'appetito; allo stesso modo come la volontà nella mente umana produce il moto o l'azione, sì dell'anima che del corpo. Comunque questo primo motore sia Dio eterno, sostanza purissima, semplice, priva di qualunque parte corporea, diversa dalle cose sensibili; ciò non pertanto obbedisce anch'Egli alla legge della necessità, di cui è il primo instrumento. Non è l'autor del mondo, che è eterno al par di Lui; nè può per conseguente mutarne l'ordine o il corso (13). Abitatore dell'estrema sfera del cielo, non prende cura degli altri Esseri, ma contempla solo se stesso; e come indifferente spettatore del bene e del male, non può giovare nè nuocere ad alcuno (*b*).

Ora se ogni fondatore di sistema filosofico avesse antiveduto le ultime conseguenze de' principî della propria dottrina, potrebbe la filosofia peripatetica essere accusata di avere posato le fondamenta dell'ateismo e della sostanza unica del mondo. Ma la storia di questa scienza di tratto in tratto dimostra, come le menti le più luminose sieno state corte nel guardare le relazioni de' principî, sopra i quali intendevano stabilire la scienza. Che se così non fosse, e le estremità alle quali sono corsi i seguaci, dovessero essere tutte imputate a' primi maestri, potrebbe la dottrina de' *sensisti* essere

(*a*) Metaphisic. Lib. VII. Cap. II.
(*b*) Arist. de coelo Lib. I. Cap. III. e Lib. II. Cap. III. Sesto Empirico advers. mathem. Lib. X. §. 33.

confusa col materialismo. Laonde senza imitare coloro, che hanno scritto smisurati volumi per condannare o per canonizzare Aristotele (*a*); osserveremo solamente che la dottrina della eternità del mondo potrebbe bene essere scambiata coll'ateismo, dapoichè comunque associata a quella d'un Ente conservatore della natura, distrugge la vera nozione della Divinità, ne fa scomparire gli attributi, ne rinega la perfezione, rimuove la Provvidenza, scioglie l'ordine morale dell'universo e rende contraddittorio quel concetto della *Divinità*, che fuor de' delirî della filosofia, è non solamente facile e spontaneo, ma connaturale alla mente umana. Questo par che dir volesse Cicerone: « Aristotele confonde insieme molte cose: ora attribuisce ogni divinità alla mente: ora dice, il mondo stesso essere Dio: ora prepone al mondo un'altra persona, a cui per una certa conversione assegna l'incombenza di regolare e di conservare il moto: ed ora chiama Dio l'ardore del cielo, senza voler intendere, che il cielo è una parte del mondo, che in altro luogo aveva egli stesso designato per Dio (*b*) ».

IV. Filosofia Morale.

La filosofia pratica, separata dal suo principio, che è la legge impressa da Dio nell'ordine stesso delle creature, altro non resta che una legge positiva, di cui scopo sarebbe la conservazione della civile società; siccome la virtù disgiunta da ogni idea di obligazione e di dovere, non diverrebbe, che un atto spontaneo della volontà e del consiglio umano, suggerito dall'interesse, o sia dalla convenienza dell'azione col suo fine. Senza internarci nella minuta sposizione de' precetti della filosofia morale di Aristotele, basterà soffermarci a' concetti, che egli formossi della virtù, del sommo bene, delle passioni, e della giustizia, per desumerne poi che abbia egli pensato della realità, del fine e della utilità della sapienza morale. La virtù è per lui un abito, e non una cognizione: il suo principio è in noi stessi, o sia nell'operare conforme alle indicazioni della natura: è riposta nella mediocrità, o sia nel giusto mezzo degli estremi o de' vizî contrarî: la felicità è riposta, non nel piacere sensibile, nè nella contemplazione degli obbietti intellettuali, ma nel retto uso de'beni così interni come esterni: i beni esterni son dati dalla natura come mezzi per fare cose egregie, e per acquistare la virtù: il sommo bene per conseguente si ottiene per l'esercizio della virtù: gli affetti e le passioni sono gl'instrumenti naturali, pe'quali la virtù si acquista, e che al par di essa amano la mediocrità: la *giustizia particolare* è il mezzo tra le giuste e le ingiuste azioni: l'*universale* poi, la qual consiste nella osservanza delle leggi, ha per suo unico

---

(*a*) Gio. Giorgio Walchio, de atheismo Aristotelis. Gio. Alberto Fabricio, Del. argum. de V. R. C. Cap. VIII. §. III. Gio. Federico Reimanno, historia atheismi Cap. XXVII. §. II. Mosheim a Cudworth. p. 500. Zimermann, storia dell'ateismo.

(*b*) De Nat. Deor. Lib. I. Cap. XIII.

scopo la conservazione dell'umana società (*a*). Il complesso di tal filosofia dimostra, che Aristotele derivò la natura morale dalla fisica, e risguardò l'una e l'altra insieme, quasi come una conseguenza della naturale tempera dell'uomo. La sua virtù, come dice Stobeo, è una cortigiana a faccia dipinta e lisciata, per piacere alle corti de' principi (*b*). E se il concetto della sua filosofia morale si annodi con quello che egli formossi della Divinità, della materia, del principio intellettuale dell'universo, e della fatale necessità che ne regge il corso; chi lo assolverà dalla nota dell'ateismo, o per lo meno del più profuso scetticismo? Tal fu il prodotto delle meditazioni e dello studio della più maravigliosa mente dell'antichità, di cui niun altro, al dir di Cicerone, fu più erudito, più acuto, nè più perspicace così nel giudicare, come nell'inventare (*c*).

SEZIONE TERZA.

Della filosofia Stoica.

Se dovessimo scrivere la storia della filosofia, e seguire il vario corso delle sette o famiglie di filosofi, i quali credettero d'illustrarsi, ora tornando alle antiche dottrine degli eleatici e de'democritici, ora innestando opinioni e principî nuovi alla filosofia socratica; farebbe certamente uopo parlare degli epicurei, de' pirronisti, e de'nuovi accademici. Ma il nostro principale intento è il dimostrare la perpetua alternazione delle scuole tra'due principî dell'umana cognizione, e come tutti gli errori della filosofia sieno nati dallo spirito sistematico de' fondatori di quelle, nell'aver voluto trovare una sorgente unica di tutte le umane conoscenze. Adunque di loro basterà dire che accordaronsi tutti nella dottrina di Aristotele, più che di Platone. Imperciocchè, se si parli di Epicuro, la sua popolare filosofia non prefiggevasi altro scopo, che l'assenza del dolore, del timore, del desiderio e d'ogni molesta cura dell'anima; in una parola la felicità presente, o sia il *bene individuale;* ed avendo dato all'anima una natura affatto materiale e corporea, *materializzò* pure la percezione e le idee, dapoichè non seppe altrimenti spiegarla, se non per mezzo de' simulacri degli obbietti esterni che erano in lei dalle sensazioni impressi. Ciò non pertanto non sono mancati difensori della sua morale, sì speculativa che pratica, tanto fra gli antichi, quanto tra'moderni (*d*). Molti libri scrisse egli intorno alla virtù e alla pietà

(*a*) Moral. Nicomach. Lib. I. Cap. I. III. IV. V. X. Lib. II. Cap. III. V. VI. Lib. III. Cap. V. Lib. V. Cap. III. VIII. IX. Lib. X. Cap. III. V. Cicer. Lucull. Cap. XLII. De finib. Lib. II. Cap. XI. Lib. IV. Cap. VI. XVIII.

(*b*) Eclog. phys. et eth. Lib. II. p. 184, ed. Canter.

(*c*) Orat. 51.

(*d*) Gassendi de vita et moribus Epicuri.

verso gli dei, de' quali potremo senza nota di errore portare quel giudizio che ne formarono Cicerone e Plutarco. Qual fondamento avrebbero le nozioni di religione e di morale in una dottrina, la quale rinega la Provvidenza e l'immortalità dell'anima? Come può intendersi il dovere della pietà verso d'un nume inerte e indifferente alla sorte degli uomini (14)?

Non parliamo degli scettici, i quali son sempre presti a presentarsi, come conciliatori delle estreme opinioni della filosofia. Costoro vennero a frapporsi tra gli accademici e i peripatetici, e tra quelli della vecchia e della nuova accademia, come i sofisti avevan fatto tra gli eleatici. Ma pure chiunque voglia internarsi nella dottrina loro, troverà che entrambi avvicinaronsi più ad Aristotele che a Platone; dapoichè non ammettendo veruna certezza negli obbietti speculativi della ragione, riconoscevano non pertanto una realità apparente negli obbietti esterni, e convenivano nella verità delle sensazioni, almeno in quel che concerne i portamenti della vita. Ciò è ancora dimostrato dalla dottrina degli ultimi riformatori della *nuova accademia,* e spezialmente da Antioco, il quale spogliò la sua scuola delle esagerazioni di Arcesila e di Carneade, e ristabilì come fondamento della filosofia, la certezza delle sensazioni (*a*).

In mezzo al combattimento di tante opinioni venne Zenone di Cizio a riformare la filosofia, per applicarla alla vita e al civile reggimento. Giudichiamo dell'indole della sua dottrina da quel, che Cicerone fa dire a Catone: « La storia ci dice, e noi stessi abbiam veduto, essere stati nella vita publica virtuosi giusti e grandi uomini, i quali senza scienza e per naturale istinto fecero molte egregie cose. Costoro furono istruiti dalla natura, meglio di quel che avrebbe potuto fare una filosofia, la quale non ripone il bene nel giusto e nell'onesto, e i mali nel vizio. Qualunque altro scientifico sistema, il quale più o meno annoveri tra' beni o tra' mali cose incapaci di virtù, non solamente non giova e non conduce a renderci migliori, ma serve a depravare la stessa natura. Imperciocchè se non si stabilisce che l'*onesto* sia il solo *bene,* non potrassi in verun altro modo dimostrare, che dall'esercizio della virtù nasce la vita beata. E se tanto avvenisse, non saprei perchè dovesse darsi opera alla filosofia. Certamente se l'uomo sapiente potesse esser misero, neppure io farei gran conto di cotesta pomposa e rinomata virtù (*b*) ». Per verità, se la conoscenza del vero, dell'onesto e del giusto non fosse il frutto della filosofia; se l'uomo dopo di avere aguzzato l'animo per conoscere se stesso e le cose che lo circondano, dovesse per ultimo termine delle sue cure, essere condannato alle tenebre della incertezza; o se, quale infingardo bruto, non dovesse dalla scienza

(*a*) Cicer. Lucullus Cap. VIII.
(*b*) Cicer. de finib. Lib. III. Cap. III.

ricavare altro profitto, fuori del credere, che ogni suo bene è riposto nel pasto e nella voluttà; chi non condannerebbe lo studio del sapere, e non lo proscriverebbe come depravatore della naturale sapienza? Zenone in somma, venne a far guerra allo scetticismo e all'epicureismo insieme, e però sforzossi di ristabilire le fondamenta dell'umana cognizione, e di sottrarre la morale all'imperio e alla influenza de'sensi. Ma fu egli più coerente de'predecessori suoi nel connettere insieme le parti di cotesto nuovo sistema? Questo è quel che va esaminato, distinguendo le tre parti della sua filosofia, la morale cioè, l'intellettuale, e la naturale.

I. Filosofia morale stoica.

Quanto alla morale, nulla può immaginarsi di più austero, de'suoi decreti! « il retto e l'onesto sono il solo fine della vita: il bene per conseguente sta nella virtù, e il male nel vizio: fuori di essi non v'ha altro bene o altro male: nasce l'uomo coll'appetito del bene, coll'obligazione di ricercarlo, e con tutti i mezzi per conseguirlo: il sommo bene è la perfetta virtù, a cui si perviene vivendo *conformemente alla natura:* vivere secondo la natura, vuol dire scegliere la ragione per unica guida delle proprie azioni, e renderla dominatrice de'sensi: sprezzare le impressioni di questi, fuggire gli esterni piaceri, sopportare con equanimità i dolori, liberarsi coll'abito e colla perseveranza dalle servitù, che il corpo c'impone: dominare e vincere le passioni con una volontà sempre pronta ad eseguire la voce della ragione: anteporre l'onesto all'utile, e il ben comune all'individuale: comunicare tal forza all'anima, quale avrebbe se fosse affatto sciolta dal corpo ». Zenone, al dir di Cicerone, nulla aggiunse alla filosofia morale di Platone e di Senocrate, ma mutò i nomi, e tolse la virtù dal comune uso della vita, per farne un nume diverso dall'umana natura (*a*). In realtà, sebbene Zenone avesse dato un color cinico alla virtù di Socrate; purtuttavolta il suo concetto del *sommo e perfetto bene* giovò a rilevare il principio, dal quale nasce la moralità delle azioni, e il fine a cui fa uopo indirizzarle. E se la virtù stoica fu dal comune degli uomini risguardata come difficile ed aspra, d'altra parte nulla perdette della dignità sua, anzi ne acquistò una maggiore.

II. Filosofia intellettuale.

Per quel che concerne la filosofia intellettuale, Zenone non solamente seguì quella di Aristotele, ma confermolla, preservandola dal dubbio dei pirronisti e dall'incomprensibile degli accademici. Riconobbe in fatti la sensazione, come unica sorgente dell'umana cognizione, e fu il primo a ridurre in formola la sentenza, *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (*b*), sentenza colla quale è stata dipoi compendiata la dottrina

(*a*) Academicor. Lib. I. Cap. IV. et seg. De Finibus Lib. III. Cap. II. et Lib. IV. Cap. II.

(*b*) Origene contra Cels. Lib. VII.

de' peripatetici, e de' puri *sensisti*. Ma nel fissare la sensazione come principio di tutte le idee, gli stoici vollero dare tali caratteri di certezza alla percezione, ch'esser potesse la misura di tutto il *comprensibile*. L'anima, com'essi dicevano, è dotata d'una *visione comprensiva*, che chiamarono *catalepsia*, per la quale riceve una impressione degli obbietti esterni, conforme agli obbietti medesimi, e tale che non potrebbe essere prodotta da obbietti diversi. Così la realità delle umane conoscenze nasce da tre condizioni naturali, le quali escludono la possibilità di qualunque apparenza contraria al fatto: 1.° l'esistenza dell'obbietto esterno, 2.° l'esatta corrispondenza della copia che in noi ne resta, 3.° l'*individualità* degli obbietti e delle copie tale, che queste non possano essere prodotte da obbietti diversi, e che gli obbietti possano essere gli uni dagli altri distinti (*a*). Nel resto, la teoria delle sensazioni degli stoici non fu diversa da quella di Aristotele, siccome comune fu il concetto, o la comparazione della facoltà intellettiva dell'anima colla *nuda tavola*, nella quale vengono ad imprimersi le immagini degli obbietti sensibili (*b*). La stessa somiglianza si scontra nella parte dialettica, di cui il secondo Zenone, ad imitazione del primo eleatico, circondò la sua filosofia. E quantunque avesse egli inteso ridurre a più semplici forme il sillogismo aristotelico, e comporre nuove categorie delle idee, purtuttavolta è facil cosa rilevare che la sua logica fu una copia ricalcata sopra quella de' peripatetici. Identico per lo meno fu il successo di ambe le scuole, dapoichè questa come quella degenerò nelle sottigliezze e ne'sofismi (*c*).

III.
Filosofia naturale.

Finalmente a rispetto della filosofia naturale, non possiamo non riconoscere ancora in essa i tipi della dottrina aristotelica, ritoccata e sviluppata in quanto faceva uopo per contraddire le ipotesi de'*democritici* e degli *epicurei*, de' quali volle Zenone essere oppositore. Rimossa l'ipotesi degli atomi, accolse l'eternità della materia, della quale era compagna la causa produttrice, sparsa nella universalità di tutte le cose. L'azione di questa causa, considerata come la forza primitiva, e come il principio generatore di tutte le cose, è quel che gli stoici chiamarono *natura*. Cotesto principio è per se stesso intelligente, ed è la causa generatrice di tutti gli Esseri animati e inanimati: è, in una parola, la Divinità, la quale opera con leggi costanti e uniformi: tali leggi nascono da una generale concatenazione di cause e di effetti, che abbraccia gli avvenimenti e i fenomeni tutti, presenti e futuri: dalla rigida e inflessibile connessione delle cause e degli effetti nasce quell' ordine necessario di cose, che dicesi *fato*. Laonde il fato è una suprema legge di necessità, la quale per altro dipende dalla ragione e dalla

---

(*a*) V. Sesto Empirico adversus mathematicos Lib. VII. §. 227 a 253.

(*b*) Plutarco de placitis philosoph. Lib. IV. Cap. II.

(*c*) Cicerone de finibus Lib. I. Cap. IV. Seneca Epistola 48.

sapienza divina (*a*). Chi non ravvisa in questi concetti la materia e la forma, l'entelechia o potenza attiva di Aristotele, l'eternità della materia, l'anima del mondo, la necessità in fine che abbraccia e muove le cose, gli uomini, il mondo e la Divinità? La sola idea propria, che gli stoici v'interposero, è la *ragione* e la *sapienza* divina, per connetterla colle idee loro intorno alla Provvidenza, all'ordine morale degli Esseri, al principio dell'obligazione, o sia al fondamento della virtù. In fatti la nozione della Divinità e degli attributi suoi era loro necessaria, per potere da quella dedurre il sommo bene, la libertà delle azioni, e la virtù figlia del cielo, per se stessa desiderabile, scevera dalla utilità, e riposta unicamente nella perfezione dell'anima. Ma come potevasi quella nozione annodare colla *divinità della natura;* come concordare la sublime dottrina d'una *provvidenza* regolatrice, conservatrice e protettrice degli Esseri creati, insieme colla *necessità* e col *fato;* come far che consentissero tra loro la necessaria concatenazione delle cause e degli effetti, non dico colla libertà delle umane azioni, ma colla nozione della Provvidenza; come infine conciliare insieme il concetto della sua unità, della sapienza, della bontà, della onnipotenza, e di tutti gli attributi di Dio coll'anima del mondo? La contraddizione diviene più inesplicabile allorchè si paragonano insieme gli stessi loro detti; da una parte essi identificavano la natura colla Divinità, e dall'altra dimostravano la necessità d'una mente, che soprastasse alla natura (15).

Plutarco scrisse un trattato delle contraddizioni degli stoici, ma il suo giudizio fu piuttosto la conseguenza d'una antipatia di setta, che d'una severa analisi della dottrina loro. Imperocchè, come seguace della *vecchia accademia,* e come *divoto di Platone,* mal sentiva d'ogni altra dottrina, che da quella si discostava; al che si aggiugne l'aver egli preso a confutare Crisippo, secondo successore di Zenone, il quale divenne famoso per le sottigliezze e pe' sofismi della dialettica (*b*). Plutarco inoltre sotto il nome di contraddizioni o *ripugnanze* intese rilevare, non le contrarietà de' principî o delle conclusioni della cennata scuola, ma la varietà de' detti di molti stoici, i quali avevano ora affermato e ora negato la medesima proposizione. Concettoso, e oltremodo elegante è il discorso, in cui paragona gli stoici ai poeti, e sostiene esser questi meno stravaganti di quelli. Dapoichè se Pindaro fu accusato di poca verisimiglianza, allorchè fece invulnerabile il corpo di Cenéo, che dovrà dirsi (domanda egli) dell'impassibile stoico, il quale rimane impenetrabile a' colpi d'ogni avversa fortuna, e non mai vinto dal do-

(*a*) Cicer. de Natur. deor. Lib. II, Cap. VIII, XII, XIII, XXXII, Lib. III. Cap. VI.

(*b*) Crisippo di Soli nella Cilicia fu successore di Cleanto, il quale era succeduto a Zenone.

lore, dal timore, dalla schiavitù, o da altra sventura? « Gli stoici son come quelle navi, che per augurio assumono i titoli di *prospera navigazione*, di *provvidenza salvatrice, di comodo servizio*, e sono non pertanto agitate, rotte e sommerse dalle tempeste (a) ». Ma queste ed altre belle immagini, delle quali è condito lo stile di Plutarco, non possono essere scambiate con un giudizio critico di quella scuola; nè bastano ad oscurare i nomi de'grandi uomini che la illustrarono, così in Grecia come in Roma. Egli è vero che nutrì ella ancora molte false ed estreme opinioni, tra le quali l'invincibile necessità dell'ordine morale e la convenienza della morte volontaria. Ma cotesti errori nascevano appunto dal difetto de' suoi fondamenti, e fan manifesta pruova di quella platonica verità, che falsa è ogni filosofia, la quale non congiunga la nozione del sommo bene con quella della sua prima causa. Ciò non ostante giudicandola nel confronto delle altre, che l'avevano preceduta, non può negarsi che avesse apprestato un salutare rimedio contra la dottrina degli epicurei e de' nuovi accademici, e fatto argine tanto al rilassamento dei costumi, quanto alla indifferenza per la verità. In somma da una parte raffermò la dottrina aristotelica, e dall' altra emendolla, avendo introdotto nella filosofia pratica la nozione della obligazione e del dovere. Il principal difetto degli stoici, fu l'avere composto una natura a loro modo, e ricavato l' ordine morale dalle ipotesi della filosofia naturale.

CAPO IV.

DELLA FILOSOFIA ALESSANDRINA.

La rapida rivista delle antiche scuole, che noi facciamo col solo fine di rilevare i principî regolatori di ciascuna di esse, ci permette di trascurare gli avvenimenti intermedî, per opera de' quali le scienze della Grecia passarono presso i vincitori loro. La scuola di Alessandria, dove il saper greco fece la prima trasmigrazione, e dove gli studî fiorirono per la protezione dei Tolomei, oscurò quella di Atene, e chiamò a se i più chiari ingegni della Grecia, tra'quali Demetrio Faleréo, che va considerato come il fondatore del *museo* alessandrino. Lungo fu il periodo, nel quale la nuova capitale dell' Egitto figurò come madre delle lettere e delle scienze, perchè durò dal regno del primo Tolomeo insino al sesto secolo dell'era cristiana, vale a dire per quasi nove secoli. Nè fu minore il suo lustro nel tempo, in cui visse sotto la romana dominazione, dapoichè gl' imperatori da Augusto insino a Giustiniano, non furono men liberali di soccorsi e d' incoraggia-

---

(a) V. i tre discorsi di Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, *Stoicos absurdiora dicere, quam poetas*, *De communibus notionibus contra stoicos*.

menti, onde conservarla sempre fiorente. Giustiniano alla perfine segnò il termine della sua grandezza coll'editto, per lo quale tolse gli stipendî a' filosofi, che insegnavano nelle diverse città dell' impero, e condannò le scuole di Atene, forse per meglio promuovere i suoi favoriti studî di diritto divino ed umano, o per meglio alimentare lo spirito di disputa e di contenzione, a cui i greci del suo tempo erano generalmente inchinati (*a*). A formare un giudizio esatto dello stato e de' progressi della filosofia in tutto il cennato periodo, giova distinguere due età della scuola alessandrina: la prima che abbraccia la dominazione de' re di Egitto: la seconda quella de' romani. Una tal distinzione coincide colle due grandi epoche della filosofia, l' anteriore cioè e la posteriore all' apparizione del cristianesimo.

I. Prima età della scuola Alessandrina.

Le scuole greche cominciarono dal riprodursi in Alessandria sotto i nomi degli antichi loro fondatori, dapoichè ciascuna di esse prese una divisa, o di platonica, o di aristotelica, o di accademica, o di stoica, o di epicurea. Ma, o che l' immaginazione greca si fosse estinta insiem coll' ardore della libertà e delle popolari agitazioni; o che esausto fosse il numero delle combinazioni, per le quali l' umano pensiero era andato vagando, parve la mente stanca di più inventare o immaginare; sì che le nuove scuole furono tutte intese a comentare le antiche dottrine, e a spandere in quel nuovo regno della civiltà la stessa varietà di opinioni e di sistemi, tra' quali aveva l'antica Grecia parteggiato. E a fomentare maggiormente un tale spirito di divisione, cooperarono le comunicazioni allora aperte cogli altri popoli dell'Asia. Fu quello il tempo, in cui vennero in luce le dottrine delle nazioni barbare, insieme colle arcane o riposte sapienze degli Egizî e de' Persiani. I libri di Zoroastro e di Ermete, la dottrina simbolica egiziana, e le scienze sacerdotali degli altri popoli furon messe in concordanza colle dottrine di Pitagora e di Platone, e nacque gara tra le nazioni per sapere a chi spettasse il vanto della priorità nella sapienza. Tutte se 'l disputavano, e tutte mentivano, perchè mancava ad ognuna la guida della storia certa, per potere dirimere la controversia.

A quel tempo ancora furono per opera di Tolomeo Filadelfo trasportati nel greco idioma i sacri libri degli Ebrei, sì che la legge, la tradizione, e la sapienza giudaica furono divulgate, e vennero ancor esse in comparazione colle favolose origini, e colla poetica sapienza degli altri popoli. Grande era allora il numero de' Giudei in Alessandria e nell' Egitto, e di questi eran molti, che tornati dalla cattività di Babilonia, avevano con esso loro portato le opinioni delle genti, presso le quali erano vivuti in servitù. Esempio delle comparazioni fatte tra l' ebraica dottrina e la filosofia del gentilesimo, è il

---

(*a*) Procopio, *historia anecdota*, Lugd. 1623 pag. 113 e 114, *et ibi Zonaras et Anonymus in Chron.*

comento del pentateuco, che dicesi scritto da Aristobulo giudeo, e dedicato ad un dei Tolommei. Scopo di tale libro par che fosse il dimostrare, come i poeti e i filosofi greci avessero già prima conosciuto i libri di Mosè, e da quelli preso avessero notizie e pensieri, che avevan di poi a modo loro traformato (16). Qualunque sia il tempo, in cui quel libro fosse scritto, e quale si sia la verità delle antiche relazioni de' popoli asiatici colla Grecia; certa cosa è, che le conquiste di Alessandro, il regno de' Tolomei, e lo stabilimento delle scuole in Alessandria, formino l'epoca certa del divulgamento delle dottrine delle nazioni, da'greci e da'romani designate col nome di barbari (*a*). Egualmente certo è, che questo spirito di comparazione tra le proprie e le straniere dottrine fu tanto generalmente sparso, quanto da esso nacquero ancora le sette e gli scismi, i quali ruppero l'uniformità della legge mosaica; e spezialmente lo scisma de'Samaritani, i quali a'dogmi della legge divina innestarono gli errori della filosofia persiana. Intanto nel confronto di tante diverse dottrine quelle di Pitagora e di Platone sembrarono avere maggiore conformità colle straniere, o perchè essi essendosene istrutti ne' loro viaggi, avevano sopra quelle modellato le proprie opinioni; o perchè la sapienza asiatica aveva più della greca conservato i resti della primitiva tradizione del genere umano. Da tale conformità nacque, che molti giudei filosofi divenissero pitagorici e platonici, siccome il dimostrano le opere di Filone, che può essere considerato come l'ultimo scrittore della prima età della scuola alessandrina.

I. Seconda età della scuola Alessandrina.

Le interpretazioni e i comenti degli antichi diedero nascimento ad una nuova famiglia di sapienti, la quale al dire di Diogene Laerzio, occupavasi, non nell'insegnare nulla di nuovo, ma nello scegliere negli scritti altrui quel che più plausibile sembrasse al proprio criterio; il perchè fu denominata *eclettica*, o *elettrice* (*b*). Potamone alessandrino, che taluni han creduto contemporaneo di Augusto, ma che più verisimilmente visse nel secondo secolo dell'era cristiana, fu il primo a dar l'esempio di questa maniera di filosofare, quantunque non avess'egli formato veruno allievo, nè tramandato metodo alcuno d' insegnamento. Formossi ciò nonostante una scuola di suoi imitatori, da cui usciron que'misti di dottrine pitagoriche e platoniche, platoniche e aristoteliche, aristoteliche e stoiche, pe'quali misti principalmente si distinse la filosofia alessandrina. Ammonio Sacca, Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, sono i principali nomi di quelli, che fiorirono dal secondo al quinto secolo della chiesa. Acutissimo sopra tutti fu Plotino, che scrisse quarantacinque libri di metafisica distribuiti in sei *enneadi*, i quali esercitarono

---

(*a*) Dodwel. Dissert. intorno alla storia di Aristeo Cap. XXVIII. Lud. Gasp. Walchenarii diatriba *de Aristobulo Judaeo*.

(*b*) Diog. Laerz. Proem. §. 22.

la critica degl' interpreti, e spezialmente di Marsilio *Ficino.* Ma dal seno degli eclettici surse pure un'altra classe di filosofi detti *sincretisti*, i quali raccoglievan dottrine di sistemi diversi, e ne formavano un tutto, di cui le parti non avevano alcuna somiglianza tra loro. A costoro venne il pensiero di formare una concordanza generale delle opinioni di tutte le scuole, e di dare alle principali quistioni metafisiche una unica soluzione. Immaginando in ogni dottrina un senso allegorico diverso dal letterale, fu loro facile il fare scomparire le differenze, ed il cangiare le discordanze in uniformità. A questa classe, piucchè a quella degli *eclettici* appartengono i *nuovi platonici* alessandrini, i quali spiegarono Pitagora per mezzo di Platone, e trovarono nelle *unità* e ne' *numeri* del primo, i simboli delle *idee* del secondo. Allo stesso modo pretesero di conciliare le *forme* o *specie* di Platone colle forme di Aristotele, e tutta la greca filosofia con quella degli Egizî, de' Persiani, e degl' Indiani. Per tali conciliazioni la filosofia *neoplatonica* divenne la scuola trionfante dell' Oriente, nè più parlossi di Aristotele, perchè immedesimato con Platone. Il primo che cominciasse a rivendicare la gloria di Aristotele fu Proclo, che nel quinto secolo fu dal suo maestro Siriano ricondotto alla dottrina dello stagirita; siccome da Asclepigenia figliuola di Plutarco fu istruito nella scienza de' misteri, e nelle arti magiche de' Caldei. Questo singolare onore, renduto ad Aristotele, sembra che da prima si limitasse a'suoi libri fisici e dialettici; dapoichè Proclo non cessò mai di essere ammiratore di Pitagora, di Platone, e di Zoroastro. Del resto essendo egli di natura mutabile, accolse facilmente le opinioni filosofiche e le credenze religiose le più discordanti tra loro, per modo che passava da una scuola all' altra, secondocchè ascoltava o Olimpiodoro, o Siriano, o Asclepigenia. Così si spiega, come nella scuola di Proclo andasse sempre crescendo l'amore de'libri di Aristotele, e come Ammonio Ermio e Giovanni Filopono avessero successivamente comentato e illustrato tanto i suoi libri *analitici*, quanto i *fisici* e i *metafisici* (a). E quì vuolsi pur notare, che tra' *sincretisti* van compresi i filosofi giudei, i quali trasmutarono le loro sette religiose in altrettante scuole di filosofia, crearono sistemi composti di centoni sacri e profani, e furon maestri di *teurgiche* dottrine, piene d' incantagioni, e di mistiche credenze. Di tali sette la più notabile fu la *caldaica* o *cabalistica*, la quale faceva entrare nella concordanza delle diverse dottrine la pretesa antica tradizione giudaica e il senso allegorico delle divine carte, nel che era riposta l' *esoterica* loro sapienza (b).

Da tanta mescolanza di opinioni non poteva non rinascere l' incertezza, il dubbio, e il pirronismo. Quest'ultimo frutto della falsa filosofia, non so-

(a) Fabricius, Biblioth. graec. Syllabus scriptor. de ver. R. C. Cap. II.
(b) Bruckero. *Historiae philosophicae Periodus Secunda*. Lib. II. Cap. III. Sect. I., II.

lamente non mancò, ma divenne maturo e perfetto più, che non era stato presso i Greci. I nomi di Enesidemo, di Favorino e di Sesto Empirico, oscurarono quelli di Metrodoro, di Arcesila e di Pirrone. Sesto Empirico sopratutto, nelle *ipotiposi pirroniche*, volle fare una compinta sposizione della scettica dottrina, e dimostrarne l'eccellenza sopra ogni altra sorta di filosofia. Confutò i filosofi dogmatici, come Aristotele, Epicuro, Zenone, i quali credevano aver trovato la verità; i nuovi accademici, come Arcesila e Carneade, perchè fautori del verisimile; e gli stessi scettici, perchè nutrivano la speranza di poter trovare il vero. I suoi libri contra i matematici furon poi diretti a dimostrare la vanità di qualunque scienza o arte, niuna eccettuata; sì che togliendo all'anima ogni conoscenza, volle privarla ancora di qualunque probabilità o speranza, che potesse confortarla. Egli non superò Pirrone, perchè insiem con esso credette inutile la ricerca della verità, e indifferente alla vita la giustizia e l'ingiustizia delle azioni; ma fu di lui più pernicioso, perchè essendo di acuto ingegno, e sopra ogni altro erudito, ad un'accurata storia di tutte le opinioni filosofiche congiunse il prospetto delle obbiezioni, colle quali potevasi logicamente combatterle (17).

Dal sin qua detto risulta, che la scuola di Alessandria abbracciò, non il solo saper greco, ma quello di tutto il mondo allora incivilito. Se si domandi quale fu il frutto degli studî di nove secoli, e de'lumi insieme uniti della intera umanità, manifeste ad ognuno appariranno le seguenti conseguenze: nulla di originale produsse quella scuola, che anzi turbò e sconvolse la greca filosofia: corruppe il criterio della ragione, coll'avere introdotto una scienza allegorica, diversa dalla comune: corruppe la filosofia, perchè da speculativa la fece divenire mistica: empiè il mondo di false credenze, lasciando a'dotti per loro religione lo scetticismo, e al popolo la superstizione e la magia.

CAPO V.

DELLA FILOSOFIA ROMANA.

La filosofia romana può dirsi, che cominci da Cicerone, cui è dovuta la lode di aver dato la cittadinanza latina alle greche discipline, e di avere eccitato in questi studî l'emulazione de' suoi cittadini. Suo è il vanto di avere richiamato la scienza a' principî di Socrate e di Platone; di averla applicata alla vita sì domestica che publica, e di averle dato un linguaggio che prima non aveva; pe'quali meriti raccolse in se la gloria de'greci maestri. Sapiente come Socrate, eloquente come Platone, erudito come Aristotele, e austero come Zenone, Cicerone compendiò in se le più chiare menti della Grecia, sì che risplende nel mondo intelligente, non solamente come il luminare della filosofia latina, ma come il più ornato, il più elegante, e il più retto ingegno, che abbia onorato la spezie umana. Che se mancogli il

merito dell'invenzione, ne ebbe bene un altro, che quello eguaglia ed avanza, cioè l'essere stato tra gli antichi il più utile alla filosofia pratica, avendo rimosso dalla speculativa la investigazione delle cause naturali, e dimostrato l'unità del principio, a cui si annodano la teologia naturale, la psicologia, e la morale. Infatti avendo, come Socrate, stabilito per iscopo d'ogni filosofia la conoscenza di se medesimo, da questo fece nascere la conoscenza di Dio, la celeste origine delle anime umane, l'ordine morale degli Esseri creati, il fine de' beni e de' mali, la cognizione del *sommo bene*, il principio delle obligazioni naturali, e la nozione di quella eterna legge che tutto modera e governa (*a*).

Avendo così dato alla filosofia un fine vero, e utile alla umana vita, poco entrar volle ne' concetti metafisici, e forse disprezzogli al par di Socrate; il che ha fatto a molti dire, che Cicerone nell'esporre le dottrine delle greche scuole non sempre avesse penetrato addentro nel senso loro, e fosse quasi rimaso straniero a quella esoterica sapienza, che taluni tanto più predicano e ammirano, quanto più di tenebroso trovano nelle sue concezioni. E quì domanderemmo, se non è arroganza de' moderni il tassare di poca penetrazione la più luminosa mente dell'antichità, la quale abbracciò le parti tutte dell'umano sapere, svolse le più gravi quistioni della filosofia intellettuale, e spogliandole de' sofismi della dialettica le rendette facili e popolari? E vorremmo ancora sapere, se possa imputarsi a difetto di scienza l'avere ommesso quelle controversie, che non solamente non contribuiscono alla perfezione della cognizione, ma la fanno in falsa parte piegare? Sarà facile il rispondere a chiunque farassi a considerare le parti singole della filosofia da lui trattate, prendendole dal quadro ch'egli stesso ne fece nella introduzione d'uno de' suoi libri filosofici (*b*).

I. Origine e realità della umana cognizione.

Ne' libri accademici volle egli dimostrare la prima e più importante verità dell'umana cognizione, la certezza delle sorgenti delle idee. In ciò fare, seguì per rispetto a' sensi la dottrina di Zenone, che a quelli dato aveva più che non aveva concesso Aristotele, o sia definì e determinò il *comprensibile de' sensi* ne' termini stessi di quella scuola (*c*); dal che dedusse, esser la verità de' sensi una condizione necessaria della natura, comprovata dalla differenza che la natura stessa ha stabilito tra 'l piacere e il dolore (*d*). Ma a canto al principio della sensazione, collocò la virtù intuitiva dell'anima, come affatto distinta da quello, o sieno le prime nozioni impresse dalla natura, senza le quali la mente non avrebbe potuto nè intendere nè ragio-

(*a*) Tuscul. Lib. V. Cap. IV. De legib. Lib. I. Cap. VIII, XIII, XXIII.

(*b*) Academ. Lib. I.

(*c*) *Visum, impressum, effictumque ex eo unde esset; quale esse non posset ex eo, unde non esset.* Lucullus Cap. VI.

(*d*) Ibid. cap. VII.

nare (18). Circa la dottrina delle idee, espose storicamente il concetto delle idee di Platone, senza impugnarlo o sostenerlo; narrò lo strazio che fatto ne aveva Aristotele, insieme co' suoi peripatetici; lasciò da banda la quistione del come le nozioni nascose e adombrate nell'anima si sviluppassero, ma riconobbe come indispensabile la necessità d' un secondo principio tutto intellettuale, senza del quale sarebbe stato impossibile spiegare le operazioni della mente, l'astrarre, il generalizzare, l'inventare, e sopratutto il prodigioso fenomeno della memoria (*a*).

11. Conoscenza di se medesimo.

Conforme a' principî della umana cognizione fu il resto del suo sistema intellettuale, che espose nelle *tusculane* e ne' libri intorno a' fini de' beni e de' mali. Per la contemplazione di se medesimo, introdusse l'anima alla cognizione della immortalità ed immaterialità della sua sostanza, della origine divina da cui emana, dello scopo della vita, e del sommo bene cui debbe aspirare. E in prima, la più importante qualità dell'anima, siccome Cicerone avvertì, è l' intuizione di se medesimo (*b*), la qual dote è appunto una conseguenza di quel principio d'intellezione chè la natura ha in lei impresso, che non si acquista co' sensi, e che nella più matura età quando i sensi declinano, diviene più retto e perspicace. Dalla virtù, che l'animo ha di vedere se medesimo e le qualità sue, e dalla forza che ha in se di volere e di muovere, sente l'uomo essere cotesta virtù un principio proprio, non prodotto da altra esterna forza, e scopre essere quel principio stesso il quale muove la materia, affatto simile all'azione, che dà moto e vita all'universo; d'onde conclude non essere materiale o corporea, nè terrena o mortale, ma celeste ed eterna. Nè solamente dal principio della volontà e del moto ricava l'immortalità e l'immaterialità della sostanza sua, ma sì bene dalle altre doti intellettuali, di cui scorgesi arricchita: dalla facoltà di pensare, di ritenere e di richiamare le idee e le nozioni passate, di antivedere le future, e di abbracciare col pensiero la Divinità, le opere sue, e l'infinito stesso, che n'è il principale attributo. In somma sviluppando il precetto di Socrate, *conosci te stesso*, o sia *investiga quale sia l'animo tuo*, Cicerone fa da quello derivare i tre primi dogmi della naturale sapienza dell' uomo, l'esistenza di Dio, l'immaterialità, e l'immortalità dell' anima umana (19). E allorchè dalla interna investigazione dell'animo passa alla contemplazione degli obbietti esterni, e delle altre opere della natura, quanto più luminoso non diviene il concetto della Divinità, della dignità dell'uomo, della sua futura sorte, e del vero scopo della vita? Delle quali magnificenze sarebbe l'uomo muto e indifferente spettatore al pari dei bruti, se non avesse sviluppato entro di se le nozioni del proprio essere, e delle relazioni sue colle altre creature, e coll'Autore stesso dell'universo (20).

(*a*) Academ. Lib. I. Cap. VIII.

(*b*) *Animo ipso animum videre.*

A stabilire poi la vera nozione della Divinità, ne' libri *de natura deorum* volle Cicerone esporre le principali opinioni delle greche scuole, l'accademica, la stoica, e l'epicurea; e sbandita questa (la quale dava alla Divinità per suo unico fondamento la pratica credenza degli uomini e rendevala affatto inutile alla vita), dimostrò come gli accademici discordassero dagli stoici nelle parole più che nella sostanza. Ciascuna di quelle due scuole non pertanto aveva una parte vera: il concetto della Divinità, ricavato dall'opera dell'universo, era degli accademici, i quali ereditato l'avevano da' socratici: l'altro della provvidenza, che tutto regge e dispone per la utilità dell'uomo, era degli stoici. Ma costoro d'altra parte ammettevano dogmi, e commettevano insieme principî tra loro incompatibili, come la natura animata cogli attributi della Divinità, il fato colla provvidenza e colla libertà delle umane azioni. La stessa loro *virtù*, o il *sommo bene* non potevasi accomodare al viver pratico degli uomini, dapoichè era collocata in un estremo tale, che per esso toglievasi ogni merito o biasimo a' fatti, buoni o tristi che fossero, se pur non toccassero l'apice della perfezione: per esso l'uom sapiente diveniva un Essere ideale, che non potevasi scontrare sulla terra: i doni della natura, la sanità, il vigore, la bellezza, le sostanze erano agguagliate a' difetti e alle privazioni contrarie: il piacere scambiavasi col dolore: le relazioni tra gli uomini, gli ufizî della vita, la prudenza, l'ordine, le virtù civili, la cura de' publici negozî, e la domestica economia, divenivan tutte qualità di convenzione, estranee alla sapienza e alla vera virtù (*a*). A rimuovere l'ostentazione di questa scabrosa virtù, dopo avere esposto le opinioni delle greche scuole, Cicerone dimostrò quanto di vano fosse nelle parole e ne' nuovi vocaboli introdotti dagli stoici, e come il giusto mezzo si trovasse nelle emendazioni di Panezio, il quale aveva conciliato Zenone, cogli accademici e co' peripatetici. Tale fu lo scopo de' suoi cinque libri intorno a' *fini de' beni e de' mali*, insieme co'quali va letto l'altro *del fato*, che scrisse per accordare insieme la dottrina dell' ordine della natura colla Provvidenza, e colla libertà delle umane azioni; libro, per altro, di cui ci rimane soltanto un mal concio avanzo. Non oseremmo fare la stessa apologia de' libri intorno alla divinazione, nè sapremmo dire, se avesse egli inteso sostenere la verità delle scienze divinatorie per l' autorità degli stoici, o per la necessità di rispettare una dottrina popolare, a cui non avrebbe potuto impunemente contraddire. Forse la maggior lode di quella opera potrebbe ricavarsi dal filosofico concetto che in essa sovente traluce, cioè che v' ha una provvidenza conservatrice, della cui assistenza la mente umana sente il bisogno, per modo che gli stessi prestigî e le superstizioni delle arti divinatorie sono la pratica espressione di tal bisogno.

(*a*) *Quae est causa istarum angustiarum? gloriosa ostentatio in constituendo summo bono*. De Finibus Lib. IV. Cap. XXV.

III. Filosofia pratica.

Le opere sin qua esposte abbracciano tutta la filosofia speculativa di Cicerone. Non sono meno luminose quelle della filosofia pratica: i libri degli *ufizî* contengono l'applicazione della dottrina stoica, secondo le emendazioni di Panezio, a' portamenti della vita; siccome i libri della *republica* e delle *leggi* derivarono dagli stessi principî le regole per la vita publica, e per lo civile reggimento de' popoli. Per lui in somma, la filosofia nacque in Roma matura, senza passare per l'età dell'infanzia, siccome aveva fatto in Grecia. Negli studî della umana sapienza la ragione romana ebbe per guida la sperienza, o sia la storia delle opinioni e degli errori del più perspicace e illuminato popolo del mondo, il quale aveva figurato come l'antesignano e il luminare di tutti gli altri nella carriera delle lettere e delle scienze. Cicerone fu eclettico, perchè altra parte non resta a chi sopraggiugne nella maturità del sapere, fuorchè il giudicare e lo scegliere. Ma l'avere esercitato il giudizio e la scelta in tutte le parti della filosofia; l'avere signoreggiato i pensieri de' greci con un criterio sempre libero e retto; e l'aver dato ai pensieri della scienza l'espressione, o sia il linguaggio di cui i romani mancavano, gli meritarono presso i suoi un primato, che altro sapiente mai non ebbe presso la propria nazione. In conferma di che giova osservare, che in tutta la durata del romano impero, e in mezzo a tanti sommi uomini i quali arricchirono ogni parte del sapere cogli scritti loro; non apparve più alcuno che fosse stato a lui comparato, sì che egli è solo modello della sana filosofia tra' latini, come Socrate tra' greci.

Della filosofia pratica sopratutto fu benemerito, dapoichè per lui la dottrina degli stoici passò dalla scuola nel foro, e nel grande teatro del mondo. Da questa la giurisprudenza attinse le cardinali nozioni della giustizia, e delle obligazioni, proprie a stringere e consolidare i legami delle civili associazioni. E sebbene nelle mani de' giureconsulti la dottrina stoica acquistato avesse una tinta di disputabile, aliena dalla sua naturale rigidezza, e avesse da Seneca ricevuto un certo orpello declamatorio; pur tuttavolta fu da Arriano nel manuale di Epitteto richiamata a' severi principî di Zenone e di Cleanto. Certamente in Roma ottenne successi maggiori che in Grecia, perchè ivi divenne madre della sapienza civile, ed ebbe il vanto di aver dato al mondo due perfetti modelli di re, nelle persone di Marco Aurelio e di Antonino.

Restiamo dall' internarci negli ultimi periodi della filosofia del basso impero, sì greco che latino; tra perchè le vecchie nazioni che il componevano, nella condizione stessa della loro vita civile trovavano invincibili ostacoli a' progressi della ragione; e perchè gli ultimi aneliti della filosofia andarono in quel tempo a scontrarsi col grande avvenimento, che rinnovar doveva la religione, la coltura e i costumi di tutti i popoli. Basterà dire, che il ritratto delle opinioni e de' costumi della ultima età dell'impero romano sta in quel che abbiamo già detto della scuola alessandrina: lo scet-

ticismo e l'indifferenza per ogni verità formavano la dottrina de'sapienti: la corruzione scioglieva ogni giorno i vincoli sociali: la superstizione e l'ignoranza avevano ottenebrato la superficie della terra.

CAPO VI.

RIFORMA DELLA FILOSOFIA, OPERATA DAL CRISTIANESIMO.

Non vogliamo quì ripetere le pruove della divinità del cristianesimo, tra perchè l'*apologetico* non è del nostro argomento, e perchè a ciò bastevoli non sarebbero il polso e la forza dello scrittore. Noi ci prefiggiamo solamente di seguire la serie de' fatti, che sembrarono aver preparato l' apparizione di quella sublime dottrina, e di rilevare le conseguenze, che la medesima produsse a rispetto dello stato naturale e civile di tutti i popoli della terra. Facendo parlare i fatti, più delle riflessioni, forse più manifesta apparirà l' influenza della causa superiore, che venne a dare nuova forma al pensiero e agli abiti dell'umana ragione.

Gli errori e i vizî degli uomini avevano successivamente sciolto tutti i più potenti imperî della terra; i vincoli sociali non trovavano più sostegno ne'costumi de'popoli, o ne'principî della morale; il diritto del più forte era il fondamento delle esterne e interne leggi delle nazioni; la religione popolare era una stolida superstizione, la quale degradava la ragione e alimentava la licenza. D'altra parte il torrente de'barbari veniva a cacciar dalle sedi loro i vecchi popoli corrotti dalla civiltà; cotesti barbari erano tanto superstiziosi e feroci, quanto vigorosi ed invincibili per numero e per fidanza nella fortuna delle armi; stranieri ad ogni vincolo di civile associazione, non riconoscevano altra forma di reggimento fuori degli ordini militari; senza lettere e senza leggi scritte, non era l'animo loro coltivato o nutrito da altre conoscenze, che dalla tradizione de'proprî fatti. I nuovi popoli in somma pareva che venissero non a rinnovare le nazioni, ma a distruggere per sino le vestigie d' ogni civile comunione. Come un tale torrente devastatore si arrestasse al cospetto d'una dottrina nuova, e mal ferma ancora tra gli stessi popoli vinti; come vinti e vincitori insieme si facessero abbagliare da una luce, che mutò ad un tratto i diritti della vittoria in legami di fraternità; che risvegliò negli uomini l'istinto di amarsi, non come individui di particolari società, ma come membri d'una comune famiglia; che unì insieme le nazioni pe'vincoli d'una scambievole benevolenza; che fece sparire la servitù, e le distinzioni create dall'orgoglio, o dalla forza; che aperse in fine alle nazioni un nuovo corso di civiltà, nel quale poi la mente spiegò uno spirito di verità tale, che spinse l'industria umana ad un apice di perfezione, a cui le antiche nazioni non erano mai pervenute; come la civiltà de' popoli, ed il progresso delle umane facoltà divenissero una conseguenza necessaria de'precetti e dello spi-

rito di quella nuova dottrina; sono argomenti già trattati da uomini eloquentissimi, comechè per se stessi parlino alla ragione e al cuore di ogni uomo di sano giudizio: son pruove irrefragabili di due verità di fatto, ricavate dai fenomeni del mondo civile, le quali formano una dimostrazione *a posteriori* simile a quella della esistenza di Dio, che i metafisici ricavano dall'ordine naturale dell'universo: *Lo stato della umanità richiedeva l'intervenzione della Provvidenza per essere salvata dalla dissoluzione: La Provvidenza vi accorse con mezzi, de' quali la mente umana non poteva allora antivedere, e non può ora spiegare la possibilità.* Quali sono i frutti che la sapienza e la ragione riportarono da un sì straordinario, e inaspettato avvenimento?

I.
Origine storica del mondo.

Il cristianesimo venne a divulgare l'antichissima tradizione di una nazione, di cui le lettere, le leggi e la storia precedevano di molti secoli i monumenti e le storiche narrazioni di tutte le altre genti della terra. Comprendeva quell'antica tradizione non solamente le origini civili de' popoli, che furon primi ad aver nome; ma ancora la storia fisica del mondo, la sua creazione, le sue vicissitudini, e tutto quello che soddisfar poteva la naturale curiosità dell'uomo, messo in relazione coll'universo. Il popolo che conservava il germe della primitiva sapienza, aveva un'archeologia propria, dalla quale attigneva gl'inizî di quella scienza, che le altre genti separate dalla sua comunione erano andate ricavando dalle ipotesi e dalle congetture. Da tal diversità di origine doveva per necessità nascere la conseguenza, che la così detta *filosofia naturale* degli antichi cadesse dalle sue fondamenta, e insieme con essa tutte le dottrine metafisiche, che da quelle dipendevano. Le fantastiche opinioni intorno alla Divinità e alle cause naturali, la teogonia e la cosmogonia degli Egizî e de' Greci, la divinità sparsa per la natura, l'eternità della materia o del mondo, la sostanza eterea delle anime, la preesistenza e il vario destino loro; gli elementi creatori della natura, l'acqua, il fuoco, l'etere, gli *omiomerî*, gli atomi, i corpuscoli, i numeri, le unità, la materia, la forma; l'incomprensibile nozione della natura, ora figlia ed ora madre della Divinità; l'ordine fisico della stessa natura scambiato col morale; la Provvidenza serva d'una legge di necessità, che o nulla puote, o non può spiegarsi come possa; tutti cotesti delirî della immaginazione divennero incompatibili colla dottrina del cristianesimo, di cui il primo e principal frutto fu l'avere rimosso l'immaginazione dalla filosofia, distruggendo gli avanzi di quella poetica sapienza, che non potè mai essere sradicata dalle scuole del paganesimo. Presupposta la *creazione* come la sorgente delle prime idee, che annunziano all'uomo la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, il cristianesimo rendette facile e connaturale alla mente il concetto degli attributi della Divinità, e delle cause finali delle cose create. La destinazione dell'uomo, la vita futura, la legge morale che dee guidarlo, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, divennero verità, non solamente chiare, ma sottintese nell'umana ragione.

II.
Riforma della filosofia pratica.

Il vangelo palesò al mondo l'eterno codice della ragione, e rendette alla umanità due grandi benefizî, che da altra mano venirle non potevano: rendette comune la sapienza, e parlò un linguaggio noto agl'idioti e a'dotti, a'fanciulli e agli adulti: purificò la sorgente della morale, mettendo in luce quel principio, che la filosofia del gentilesimo aveva perduto di mira. Fermiamoci alquanto a considerare queste due qualità caratteristiche della morale cristiana.

Quanto alla prima, il vangelo a differenza dell'umana sapienza (di cui i pomposi precetti erano smentiti da'pratici portamenti della vita) cominciò da quel punto, nel quale erano andati a frangersi tutti gli sforzi della filosofia pagana. Questa volle teoreticamente pervenire alla cognizione della virtù, laddove il cristianesimo cominciò dalla morale pratica; e tenendo un inverso cammino, giunse analiticamente al vertice delle umane conoscenze, e al fonte stesso della verità. In altri termini, anteponendo la filosofia pratica alla speculativa, condusse l'uomo alla conoscenza di se medesimo; e facendolo passare per mezzo alle cose create, e alle opere dell'universo, gli fece scoprire le sue vere relazioni con Dio, cogli altri Esseri, e colle cose sensibili. E per quanto concerne le relazioni cogli altri Esseri, stabilì il principio della eguaglianza e delle reciproche obligazioni tra gli uomini; principio rigeneratore, il quale distrusse la servitù, ravvicinò l'una all'altra le nazioni del mondo, e portò l'umanità de'costumi e l'incivilimento tra' barbari e tra'selvaggi.

Circa poi la seconda, l'amor di Dio e de' proprî simili fu il principio semplice ma sublime, il quale santificò la virtù, perchè fece dell'uno e dell'altro sentimento una parte indivisibile del culto religioso. La forza di questo principio è quel che purifica le naturali affezioni dell'animo, e indirizza al retto fine le azioni. Per esso prestiamo a Dio un culto di spirito, e non solamente lo riconosciamo come l'autore di tutte le cose, e come il dispensatore d'ogni bene; ma identificando l'onor dovuto a Dio coll'amor de'simili, accendiamo in noi stessi il fuoco della carità, o sia quella virtù sovrumana, la quale alimenta la benevolenza, e tutte le benefiche affezioni, che spingono l'uomo ad anteporre l'altrui bene al proprio. I germi di questa virtù son connaturali alla ragione, la quale all'apparire della nuova dottrina sentissi per la prima volta rischiarata da una luce che dileguava i dubbî suoi, e calmava le sollecitudini, che l'avevano insino a quel tempo agitata: vide, che niun'altra religione nutriva, come questa, le naturali speranze dell'animo, e che niun'altra di lei più provvida accorreva a darle conforto in tutte le calamità della vita. In somma ravvisò in lei, meno una nuova dottrina, che una chiara e facile spiegazione delle verità, che la natura stessa le aveva rivelato. Infatti, a differenza delle mitologiche religioni dell'antichità, il cristianesimo non cercò di soggiogare la moltitudine, e di preoccupare co'prestigî le menti del volgo, ma si aperse la strada colla persuasione, e colla

forza invincibile della verità; nè trasse dietro a se la sola credenza del popolo, ma vinse e conquistò l'intelletto de' sapienti.

III. Riforma dell'umano sapere.

Un altro cangiamento, operato dal cristianesimo, non è meno maraviglioso di quelli sia qua dinotati, perchè oltrepassa l'ordinario potere delle altre credenze religiose. Riprovando le investigazioni delle cause naturali, e additando all'uomo il vero principio della scienza, il cristianesimo rettificò il criterio della ragione, e aperse nuove sorgenti di sapere. A coloro, i quali accusano di sterilità la filosofia cristiana, e vorrebbero di nuovo aprire alla immaginazione il campo delle congetture e delle ipotesi, noi proponghiamo le seguenti considerazioni.

Nell'aver dato all'uomo la storica tradizione delle diverse età del mondo, la religione cristiana sostituì un *fatto* alle ipotesi. Lasciam di dire, come la verità di questo *fatto* sia autenticata dal contesto di tutte le pruove, che costituiscono la certezza storica. La *creazione* è il fatto, creduto vero dalla nazione più antica per lettere, per leggi scritte, e per sapienza morale; è un fatto non contraddetto, o diversamente narrato da altra storica tradizione; che anzi è confermato, non meno dagli avvenimenti naturali, di cui ci sono state conservate le vestigie, che dalla fedele corrispondenza di tali vestigie col narrato dallo storico. È questa una verità storica, rivestita di quel grado di autorità, che la ragione umana in tutti i giudizî suoi prende come certezza. Ma quando anche fosse un fatto verisimile, non dimostrabile per la sola autorità umana, chi potrà negare che un fatto verisimile vale più d'una origine poetica e favolosa? Di qua a poco vedremo, come il verisimile, passando ad essere necessario, divenga assolutamente vero. Intanto il cennato fatto, non solamente sbandì dall'umana mente le ipotesi della vecchia filosofia, ma accostumolla a distinguere il finito dall'infinito, e l'intelligibile dall'incomprensibile, o sia la scienza utile dall'inutile; il perchè la mente abbandonando ogni altra vana ricerca interamente dedicossi alle investigazioni delle leggi della natura, e alla cognizione delle cause finali. Da ciò segue che la moderna filosofia si distingue dall'antica per un diverso principio, che la regge, e in se tutta la contiene. Dacchè la *creazione* è divenuta il fatto primitivo della natura delle cose, non v'ha che due principî, a'quali possono essere ridotti tutti i diversi sistemi di filosofia, *l'eternità della materia e del mondo, o la creazione.* Son queste le due bandiere, sotto le quali può arrolarsi chiunque voglia attendere alla filosofia.

L'eternità della materia o del mondo son due ipotesi impossibili, e inconcepibili da una sana ragione. L'impossibilità loro apparisce manifesta dai seguenti motivi:

1.° L'universo è un tutto composto di parti, il quale presuppone una mente ordinatrice, e quindi una disposizione ed un cominciamento. 2.° Questa mente ordinatrice dee stare al di fuori, e non al di dentro della materia

ordinata, non potendo le parti non pensanti formare il pensiero. 3.° L'Essere pensante non potrebb'esser prodotto da un concorso di parti materiali; nè potrebb'essere annientato dalla loro separazione. 4.° Tutto quel, ch'è mutabile, o variabile sotto qualunque forma, non può essere eterno; non potendo noi concepire come eterno, se non quello che può esistere per la propria natura, e per le sue essenziali qualità. 5.° Volendo supporre il mondo eterno, converrebbe ammettere una serie infinita di cangiamenti, che gli uni agli altri si succedono, e ne'quali continue variazioni avvengono tanto nella forma, quanto nella disposizione delle sue parti, il che distrugge l'ipotesi d'una eterna e necessaria esistenza. 6.° Agli stessi assurdi mena l'eternità del mondo, quando si supponesse composto il mondo dallo spontaneo concorso de'suoi elementi, essendo in tal caso necessario l'ammettere le continue e successive variazioni delle parti della stessa materia; e quando si volesse credere il mondo creato da una mente ordinatrice, ma eterni gli elementi de'quali è composto (siccome pensarono taluni filosofi del gentilesimo); un tal concetto, salverebbe la Provvidenza, ma offenderebbe la nozione dell'Ente perfettissimo, limiterebbe la sua onnipotenza, e ripugnerebbe alla nozione della eternità. 7.° La dottrina della eternità della materia presuppone ancor quella del moto, senza la quale l'ipotesi della eternità per nulla gioverebbe allo scopo de'suoi sostenitori: una tale supposizione è contraria all'essenza della materia, che è indifferente al moto e alla quiete: cotesta indifferenza è dimostrata da una legge di natura, che per esperienza conosciamo, cioè che ogni corpo persevera nello stato di quiete o di moto, in cui si trova, se una causa estrinseca non venga ad operare un cangiamento. 8.° Essendo la materia indifferente alla quiete e al moto, dee per necessità ricevere una determinazione all'uno o all'altro stato da una causa fuori di lei. 9.° È ugualmente assurda l'ipotesi delle facoltà motrici, per le quali han voluto taluni spiegare il moto: tali facoltà non esprimono altra idea, che l'azione reciproca delle stesse parti della materia, le une sopra delle altre: l'azione reciproca presuppone la coesistenza d'una causa determinante in talune delle sue parti, e la dipendenza in talune altre; il che pruoverebbe, che le parti non sono tutte della stessa natura, e che le une non possono stare senza delle altre; ipotesi le quali implicano contraddizione coll'idea della eternità, o sia della esistenza necessaria ed assoluta. 10.° Ammettendo come causa del moto l'impulsione, non può questa altrimenti concepirsi se non come l'azione d'una causa, o d'un principio estrinseco alla materia, d'onde segue che l'impulsione non è la cagione primitiva del moto, ma è un'azione media tra la causa e il moto prodotto. 11.° Questa causa de'essere quella stessa, che ha stabilito l'ordine e il fine, a cui il moto serve di mezzo. 12.° Questa causa primitiva solamente può essere eterna, dapoichè la nozione dell'*eterno* conviene all'Essere immutabile e perfetto, e non agli Esseri mutabili, i quali debbono avere avuto un cominciamento.

Da questi argomenti, che sono i più ovvî tra i molti, pe' quali la metafisica dimostra l'impossibilità dell'eternità della materia e del mondo, risulta che il dogma della creazione è una verità di ragione, che di per se sola bastò a mutare le fondamenta della filosofia, e a riformare il criterio della ragione.

Ma queste verità han ristretto o ampliato i cancelli dell'umano sapere, e la moderna scienza può dirsi più o meno vasta dell'antica? Indirizzando sempre il nostro discorso a quelli, che vagheggiano la poetica sapienza delle nazioni, noi li chiamiamo ancora a parte delle altre seguenti considerazioni. L'umano sapere non ha certamente nulla perduto, rilegando le ipotesi nei delirî della immaginazione; che anzi si è spogliata d'una sorgente di errori, che viziava persino i principî della ragione; errori de'quali la vanità e la contraddizione apparvero manifeste agli stessi luminari dell'antica filosofia. E per l'opposito, ha molto guadagnato, perchè senza l'origine storica del mondo, non avremmo avuto cronologìa, nè regole comuni per lo computo delle trascorse età; non principî di storia generale, non geografia storica delle contrade, che furon prime ad essere popolate; non conoscenze di lingue, di dialetti, e di lettere degli antichi popoli dell'Asia, non archeologia. In somma, il nostro sapere sperimentale sarebbe quello de'greci, de'romani, e de' barbari nostri progenitori. E per verità quando si consideri, che tutta la sapienza de'Greci, de'Fenicî, e degli altri popoli che ci vengono descritti come coltissimi, non giunse a far conoscere la necessità di annodare la misura del tempo passato ad un fatto costante della natura; che per secoli non conobbero altra numerazione di età, se non quella delle genealogie; che per tali difetti i fatti stessi di quelle nazioni, le quali già reggevansi a popolo, trovansi per secoli sepolti in periodi a cui si dà il nome di *storia incerta;* che quella difettuosa misura del tempo è il fondamento della favolosa antichità di molti popoli dell'Asia; non possiamo non maravigliarci o della cieca venerazione che abbiamo professato per l'antica sapienza, o delle contraddizioni dell'umana ragione, la quale da una parte si estolle insino all'invenzione, e dall'altra rimane nelle frivolezze della infanzia. E quando pur si rifletta che i popoli, i quali conobbero l'utilità di scrivere i loro annali, consideraronsi come soli nel mondo, e non seppero annodargli ad altro principio, fuorchè a qualche interno loro avvenimento, come la fondazione della città, o la istituzione de' giuochi loro; che non videro la utilità delle relazioni colle altre nazioni; che rimasero stranieri a' fatti, a'costumi, a' parlari loro; e che noi per la prima volta abbiamo per essi abbracciato le contrade, le lingue, i costumi, i fatti de' popoli tutti; chi non riconoscerà, insieme colla nostra superiorità, la causa da cui questa proviene? In conclusione il cristianesimo restituì alla ragione la sua gravità, e avendola sciolta da' lacci della fantasia o de' pregiudizî, le diede l'attitudine a svilupparsi insino all'ultimo termine della sua capacità.

CAPO VII.

DELLA FILOSOFIA DE' PADRI DELLA CHIESA.

V'ha una parte dell'antica filosofia naturale, che la dottrina del cristianesimo lasciò intatta, quella cioè che versa circa il modo di studiare e d'intendere la natura, presa nel suo più ampio significato. Le leggi, secondo le quali procede la nostra intelligenza, la percezione degli obbietti esterni, le operazioni delle diverse facoltà dell'anima, i modi del pensiero, la formazione delle nozioni generali, la sostanza, l'essenza, il luogo, lo spazio, il tempo sono gli argomenti continui dell'umana riflessione, e formano quella parte delle scienze metafisiche, che abbiamo ereditato da'greci; e intorno alle quali non può la mente formare, se non un limitato numero di concetti, nè possono i secondi pensatori fare altro che ripetere quel che dissero i primi. Quì le scuole cristiane modellaronsi sopra le greche, e feronsi seguaci dell'uno o dell'altro maestro di quelle, secondo la conformità de'rispettivi principî. Nella generalità queste nuove scuole ebbero maggior simpatia colla filosofia platonica, la quale sembrava avvicinarsi più delle altre al cristianesimo, così a rispetto della teologia naturale e della morale, come per lo suo *spiritualismo*, il quale ammetteva un genere di nozioni, atte a stabilire la comunicazione delle anime colla Divinità, e a sublimarle alla contemplazione delle cose celesti. Del resto la filosofia cristiana fu eclettica, e tal doveva essere per la potissima ragione, che scrutinando e discutendo la verità delle dottrine di ciascuna scuola, legittimava e accoglieva quelle solamente che trovava compatibili co'dogmi suoi. Cotesta conclusione è fondata sopra la testimonianza del più antico ed illustre filosofo cristiano, S. Giustino martire, nel bello elogio che fa della filosofia (*a*). « In verità, egli dice, la filosofia è il maggior di tutti i beni, e a Dio il più accetto, perchè a Lui ci conduce, e insiememente raccomanda; che anzi posson dirsi beati quelli, de'quali la mente è stata dalla filosofia rischiarata. Molti non pertanto ignorano che è quel, che dicesi filosofia, e per qual fine sia stata agli uomini concessa; il che se sapessero, non sarebbero nè *speculativi*, nè *platonici*, nè *stoici*, nè *peripatetici*, nè *pitagorici*, dapoichè una è la scienza. Laonde dirò per qual motivo siesi ella divisa in diverse fazioni. I primi che la professarono essendosi renduti celebri, avvenne che i successori vollero in tutto imitargli, senza nulla indagare intorno alla verità delle cose, ma per sola ammirazione della fortezza d'animo, o della moderazione del vivere, o anche della eleganza del dire loro; estimando ciascuno esser vero tutto quel

---

(*a*) V. il dialogo con Trifone, giudeo, nel principio. Biblioth. vet. patr. Ediz. di Lione del 1677 T. II. pag. 66.

che aveva dal maestro apparato. E così avendo i primi tramandato ai secondi e questi successivamente agli altri una tal dottrina, tutti presero il nome del padro della scuola ».

Non meno caldo amatore della filosofia greca, e spezialmente della platonica fu Clemente Alessandrino, il quale dimostrar volle, come nel cristianesimo trovisi la perfetta filosofia, e come questa ci venga per un dono dell'Autore stesso della ragione. Nel sesto de' suoi *stromi* dice: « la scienza non nasce coll'uomo, ma è un prodotto misto dell'attenzione, dell'educazione e del progresso stesso della ragione, che per un'assidua e non interrotta meditazione convertesi in abito. Per essa l'uomo comprende la *prima causa*, e ne acquista tali fermi e stabili argomenti, che nulla più può smuovere la sua convizione: per essa attigne dalla *Verità* istessa la conoscenza dei beni e de' mali, l'origine e la nascita di tutte le cose, e in una parola l'esatta e fedele sposizione di tutto quel che Dio ha agli uomini rivelato; senza mai anteporre alla verità le opinioni probabili, e senza cedere all'autorità della greca eloquenza. Avendo l'animo così formato, farà un retto uso de' lumi della scienza, comporterassi egregiamente, adoprerà il discorso nella ricerca del bene, e sarà sempre coerente nelle concezioni dell'animo suo; prendendo dai superiori tipi la norma del governo delle umane cose, come i naviganti prendono la stella per guida del corso della nave ». E qui dopo di aver dimostrato tutta l'utilità che può ricavarsi dalla filosofia, così nel pratico portamento della vita, come nella ricerca del vero in ogni parte delle varie sue discipline conchiude: « ma molti si spaventano della greca filosofia, come i fanciulli degli spettri; perchè temono che potrebbe quella fargli deviare dal retto sentiero. Ma se la fede di costoro è sì meschina, che può essere distrutta per la sola fallacia delle parole, confessino pure, che non sono fatti per la verità. Imperciocchè la verità, secondo il comune detto, è indissolubile, laddove solubili soltanto sono le false opinioni (*a*) ».

È alieno ancora dal nostro proposito il dare il catalogo de' filosofi cristiani, i quali fiorirono nelle scuole di Alessandria, di Atene, e nelle altre parti dell'impero romano dal secondo in sino al quarto secolo dell'era volgare. Di questi i più illustri son quegli stessi che la *chiesa* ha onorato del titolo di *padri* suoi, perchè colla voce e cogli scritti contribuirono a diffonderne e a raffermarne la dottrina. Distinguiamo in costoro il doppio merito, di avere servito alla causa della religione, e della filosofia: non parliamo del primo, perchè trattato da uomini maggiori di noi, e del secondo diciamo soltanto quello, che entra ne' limiti del nostro argomento.

I. Prima età della filosofia cristiana.

Ognun sa, di quanto i padri della chiesa abbiano arricchito la storia dell'antica filosofia, non solamente coll'aver prodotto del sapere de' popoli

(*a*) Biblioth. vet. patr. Lione 1677 T. III. pag. 181.

asiatici quegli avanzi, che non ci avevano dato i greci, ma anche coll'avere divulgato i sensi di quella mistica sapienza, che i greci stessi chiamarono arcana. In pruova di tal verità basta leggere gli scritti de' due padri testè citati, e i libri della preparazione e della dimostrazione evangelica di Eusebio, senza parlare per ora de' padri della seconda epoca, che dalla volta loro contribuirono pure ad ampliare il tesoro dell' archeologia. Taluni han detto esser questo un benefizio renduto più alla erudizione che alla scienza; ma ve n' ha uno certamente comune all' una e all' altra, che è, l' avere adoperato gli studî della ragione come ausiliarî della divina dottrina, e dimostrato come alla perfetta cognizione di questa si giunga per mezzo della filosofia. Questa lode è dovuta a tutti quei padri della prima epoca, i quali o professarono publicamente la filosofia, o onoraronsi del nome di filosofi, come S. Giustino martire, S. Teofilo, S. Cantone, Atenagora, Clemente Alessandrino, e S. Gregorio Nisseno. Di costoro due scrissero intorno all' anima, S. Giustino cioè e S. Gregorio: del primo il libro è mentovato da Eusebio, ma non è a noi pervenuto: del secondo lo abbiamo in un breve discorso intitolato a Taziano. Pregevolissimo è un tal discorso, perchè dimostra, come la filosofia cristiana nel far proprie le dottrine degli antichi, non corse ciecamente dietro all' autorita delle scuole, ma formossi un sistema scelto delle opinioni coerenti a' principî suoi. In esso l'autore si prefigge di trattare il suo suggetto, non colle autorità delle sacre pagine, ma cogli argomenti desunti dalla ragion comune, come più atti a convincere coloro che ricusavan fede alla rivelazione. Ora in questo scritto del tutto filosofico, S. Gregorio stabilisce, essere l' anima intelligente a se stessa per mezzo delle sue proprie operazioni; essere un che diverso dal corpo, una sostanza dotata dalle sue proprie qualità, incorporea, semplice, immortale, e razionale (*a*). Son questi i principî cardinali, o le fondamenta d' una psicologia razionale, che sarebbe pur conveniente allo stato presente della filosofia.

V' ha nondimeno di molti padri di quella età, che mal sopportarono gli studî della greca filosofia, come Ermia, Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, perchè vollero da essi ripetere la cagione dell' eresie e degli errori, che laceravano il seno della chiesa. Di Ermia abbiamo un picciolo trattato nel quale rileva le contraddizioni e le assurdità delle greche opinioni. Suo scopo fu il dimostrare quanto vani fossero i principî e le dottrine della così detta *filosofia naturale*, e come quella si perdesse in quistioni vaghe, indeterminate e incomprensibili (*b*). Simile a questo, è il libro di Firmico Materno intorno a' misterî e agli errori delle profane religioni (*c*). Coteste opere, per

(*a*) Biblioth. vet. patr. T. III. p. 319.
(*b*) Hermiae irrisio gentilium philosophorum, Biblioth. vet. patr. T. IV. pag. 180.
(*c*) Ibid. pag. 164.

altro, furono dettate non da odio per la filosofia, ma dal desiderio che fosse alla perfine proscritta l'idolatria; nè nuova era la derisione di quella parte della metafisica, che ripetevasi dalle cause naturali, dapoichè non era sfuggita a' gentili di più chiara mente, come Socrate e Cicerone. E però le cennate opere di Tertulliano, di Arnobio e di Lattanzio, alle quali prestarono occasione gli errori e le eresie degli *gnostici* e de' nuovi platonici van considerate come apologetiche e teologiche, piucchè come filosofiche. Tutti tre declamarono contra la greca filosofia, perchè la credettero sorgente del male, che volevan tagliare dalla radice. Tertulliano dichiarossi avverso a Platone, consideratolo come autor di quelle *forme* e di quei demoni, intorno ai quali aveva fantasticato Valentino, e nemico pur di Aristotele, come fondatore della dialettica e delle sue fallacie (*a*). Arnobio trasportossi ancora più oltre, e corse persino ad impugnare l'utilità e la realità dell'umano sapere, dando alla rivelazione anche quel che è delle facoltà e della naturale luce della ragione. Tale almeno sembra essere il senso di quel luogo del primo de' suoi libri *adversus gentes*, nel quale rileva tra gli altri benefizî del Cristianesimo, l'averci dimostrato, *esser noi imperfetti animali*, *che accordiamo fidanza* a varie opinioni, che nulla abbiamo di comprensibile, nulla sappiamo, e nulla veggiamo anche delle cose, le quali cadono sotto i sensi nostri (*b*). L'esagerazione andò crescendo in Lattanzio suo discepolo, perchè questi negò assolutamente la realità della filosofia, e volle tutto ridurre alla divina tradizione; e comparando la divina e l'umana sapienza insieme, non dubitò di affermare, che la mente umana chiusa nel tenebroso domicilio del corpo, è affatto rimossa dalla cognizione del vero, nel che è principalmente riposta la differenza tra la umanità e la Divinità, cioè che di quella è propria l'ignoranza, di questa la scienza (*c*). Questi ed altri simili concetti, de' quali son piene le declamazioni de' due cennati autori, possono avere un doppio senso, l'uno assoluto o teologico, relativo o filosofico l'altro; colla quale distinzione conviene esaminargli, acciocchè non si neghi alla Divinità l'onore delle stesse opere sue.

Chi è che non riconosca e non senta, essere la naturale capacità dell'umana mente un dono della divina ragione, un raggio della sua luce, o una debole immagine della sua vera ed unica sapienza? In questo significato le sentenze di Arnobio e di Lattanzio sarebbero l'espressione d'una comune verità, la quale trovasi impressa nello spirito e nel senso di ciascun uomo. Ma se si volesse negare alla ragione umana la luce ch'ella riconosce dal Creator suo; se avendola Dio creata veggente e perspicace, volesse ta-

---

(*a*) De praescript. Cap. VII.
(*b*) Biblioth. vet. patr. T. III. p. 436.
(*c*) De ira Dei Lib. un. C. I.

luno farla orba; se per onorare la Divinità rinegasse il suo dono, è manifesto, che costui interpreterebbe le opere del Creatore contra la sua manifesta intenzione, e stabilirebbe una pericolosa dottrina, poichè assolverebbe l'uomo dal debito e dalle obligazioni inerenti alla sua qualità di Essere intelligente. Tale in realtà fu il concetto di Arnobio e di Lattanzio, il quale merita di essere quì prenunziato, come la prima origine di quell'errore, che molti secoli appresso produsse conseguenze, più perniziose di quante nate fossero da altre false opinioni. Basterà qui dire, che gli scrittori cristiani, i quali per una pietà poco illuminata sconvolsero i limiti delle facoltà naturali dell'uomo, e dichiararono la ragione straniera alla certezza e alla realità di qualunque conoscenza; apersero senza volerlo, un varco larghissimo allo scetticismo, e si misero fuori stato di combattimento con quelli degli avversarî, che non potevano essere richiamati dall'errore, se non per mezzo del ragionamento e della persuasione. Di questi scrittori forse ben si direbbe, che potendo essi sostenere la causa della religione con due forze alleate, ne scelsero una, rinunziando all'altra; o che potendo onorare e magnificare la Divinità pe'suoi due maggiori beneficî, la creazione e la rigenerazione, accettarono il secondo senza riconoscere il primo. Avventurosamente però cotesto neo è notabile ne' due soli cennati autori, i quali non sempre meritarono una lode di giudizio e di critica eguale a quella della erudizione, di cui sono piene le opere loro. Certamente un tal errore è condannato dall'esempio e dall'autorità de' primi padri della chiesa greca i quali sono i principali suoi luminari. Costoro combatterono colle doppie armi della divina autorità e dell'umano ragionamento, e fecero valere come una delle maggiori pruove della divinità del cristianesimo, il suo parentado colla ragione.

II. Seconda età della filosofia cristiana.

Sin qua della prima età della filosofia cristiana, nella quale abbiam compreso quei padri, che dal secondo al quarto secolo della chiesa cooperarono al trionfo della religione, diffondendone la luce in tutto l'orbe romano, e fugando da questo l'idolatria. Nuovo colore acquistarono le disputazioni filosofiche dal tempo, in cui essendo la chiesa divenuta vincitrice, e mancati essendo i nemici esterni, cominciarono gli studî della ragione ad associarsi alla sapienza rivelata, e ne formarono un corpo di dottrina, unica pel principio da cui nasce e per lo scopo a cui mira. La teologia, la filosofia pratica, e la contemplazione delle opere della natura divennero parti d'una scienza sola, che scambievolmente illustravansi tra loro: la dialettica divenne uno studio ausiliario di ciascuna di esse: lo stesso sapere sperimentale, o sia la conoscenza de' fatti dell'uomo, trovossi in perfetta concordanza col sapere speculativo: una fu la religione dell'uomo sapiente e del volgare. In tanta uniformità di principî che riannodavano insieme le diverse parti del sapere umano, giova esaminare qual corso facessero le opinioni speculative de' filosofi, e spezialmente di quella seconda serie de'padri della chiesa, che

mantennero vivo il fuoco degli studî dal quarto al sesto secolo, epoca della nuova caligine, nella quale confondersi dovevano le memorie di tutte le vecchie nazioni.

S. Agostino.

In cima a questa serie sta S. Agostino, primo tra' dottori della chiesa, e tra' filosofi di quella età, che negli scritti suoi lasciar volle al mondo la storia degli studî, delle prime sue opinioni, e degli stessi errori, che il menarono poi alla matura sapienza e alla perfetta e beata vita (*a*). Narra egli, che dedito da prima all' arte retorica, e infiammato dalle lodi che il maestro e gli altri dotti facevano delle categorie di Aristotele, aveva sospirato di leggerle, sperando di trovar in esse un che di grande e di divino, e avevale di per se solo lette e comprese (*b*); ma penetrando di poi addentro nelle opinioni delle greche scuole sentissi inchinare più per Platone, di cui i principî meglio affacevansi col dogma cristiano. Infatti apertamente dichiarò che doppia essendo la sorgente di ogni sapere, l'autorità e la ragione, non trovava un'autorità più validamente stabilita nè maggiore della *fede cristiana;* nè una filosofia tanto conforme alla disposizione dell'animo suo, quanto la dottrina de' platonici, nella quale confidava sempre trovare il vero, se pur non si allontanasse da' dogmi della prima (*c*). Da questa dottrina tolse egli la favorita immagine de' due mondi, uno intelligibile l' altro sensibile, nel primo de' quali abita il vero, e nel secondo il verisimile: in quello specchiandosi l'anima conosce se stessa, e quasi purifica e lucida la verità: in questo gli animi volgari formano l' opinione e non la scienza (*d*). E dalla immagine de' due mondi manifestamente trasse ancor quella delle due città, una terrena l'altra celeste, che formano l'argomento degl'immortali libri *de civitate Dei*, e de' quali l'ottavo spezialmente è dedicato a' pregi e all'elogio della platonica filosofia. In questo libro, dopo di avere svolto con ammirabile erudizione e chiarezza le dottrine delle greche scuole, passa a farne la comparazione tra loro, per desumerne, che la sola tra tutte, che più approssimossi al cristianesimo, fu la platonica. Giova riferire i giudizî, che egli portò intorno alle diverse parti di cotesta filosofia, facendo sempre rilevare la conformità della teologia naturale e della morale di Platone co' principî del cristianesimo:

« Se Platone disse, che l'uom sapiente è imitatore, conoscitore e amator di Dio, col quale comunicando divien beato; a che giova scrutinare le opinioni degli altri? Niun altro più di lui si è a noi avvicinato. Ceda dunque a lui, non solamente quella favolosa teologia, che co'delitti degli dei alletta gli animi degli empî; e quell' altra civil teologia, nella quale impuri de-

(*a*) V. i tredici libri delle sue *confessioni* e i due delle *ritrattazioni.*

(*b*) Confession. Lib. IV. Cap. XVI.

(*c*) Contra academicos Lib. III. Cap. XVIII. in fine.

(*d*) Ibid. contra academicos Cap. XVII.

moni col nome della divinità, seducono i popoli dediti a' terreni godimenti, scegliendo come onori divini gli errori stessi degli uomini; ed eccitando con immondissime occupazioni i proprî adoratori agli spettacoli de' giuochi e degli stessi delitti, come al culto loro. Adunque non solamente queste due favolose teologìe cedano il luogo a' filosofi platonici, i quali professarono l'esistenza del vero Dio, creator delle cose, illuminator della verità, e dispensatore della beatitudine; ma tutti gli altri filosofi ancora, i quali credettero trovare la divinità negli stessi principî materiali della natura, si tacciano innanzi a sì grandi uomini, conoscitori del vero Dio (*a*) ».

« I filosofi che giustamente veggiamo agli altri anteposti per fama e per gloria videro, non essere Dio corpo, e però lo andaron cercando al di là di tutti i corpi: conobbero che tutto quel che è mutabile, non può essere il sommo Dio, e però vollero trovarlo, passando per sopra a tutte le anime e ad ogni spirito mutabile; conobbero ancora che le essenze delle cose mutabili, di qualunque natura esse sieno, non possono venire se non dall'Essere vero ed immutabile; conobbero infine, che dall' Essere semplice debbono necessariamente provenire l' universale macchina del mondo, le figure, le qualità, il moto ordinato, gli elementi disposti dal Cielo insino alla terra, e tutti i corpi che in essi sono; o sia qualunque vita, o che sia dotata di sola forza nutrimentale come gli alberi, o di virtù sensitiva come gli animali, o di virtù sensitiva e razionale, come gli uomini. Imperciocchè non è diverso in Lui l'*essere* dal vivere, non il vivere dall' intendere, non l' intendere dall' essere beato; ma la vita, l' intelligenza e la beatitudine son le condizioni dell' essere suo. Per tale immutabilità e semplicità compresero, aver Egli fatto tutte le cose, ed essere impossibile, che Egli fosse fatto da altri (*b*) ».

Non meno notabile è il giudizio suo circa la parte razionale, o dialettica della filosofia platonica, dapoichè fa ivi l'analisi de' principî dell'umana cognizione.

« Per quel che concerne la parte della dottrina che essi chiamano logica o razionale, lontano da noi sia il paragonargli a coloro, i quali riposero il giudizio della verità ne' sensi del corpo, e credettero che la misura dell'umano sapere si trovasse nelle insipide e fallaci regole di quelli, come gli epicurei ed altri, che hanno allo stesso modo pensato; e come gli stoici, i quali avendo grandemente amato l' arte del discettare, credettero poterla derivare da' sensi del corpo, da' quali affermavano che l' animo formasse il concetto delle nozioni, o sia di quelle cose che spiega per mezzo delle definizioni, da essi chiamate *ἔννοιαι*; dalle quali due fonti derivavano e in-

---

(*a*) Lib. VIII. Capo V.
(*b*) Ibid. Cap. VI.

sieme connettevano tutto il sistema delle umane discipline. Le quali cose quando io sento, soglio esser preso da grande maraviglia di sapere, come dicendo essi, che *belli sono solamente i sapienti*, con quai sensi del corpo veggano cotesta bellezza, o con quali occhi corporei abbiano guardato la vaga forma della sapienza. Per l' opposito i filosofi, che giustamente agli altri anteponiamo, sceverarono gli obbietti che la mente vede, da quelli che i sensi toccano; non togliendo a' sensi quello di cui sono capaci, nè dando loro al di là di quel che possono. Costoro dissero, che il lume il quale rende la mente atta ad imparare tutte le cose, è Dio, da cui è stata creata (*a*) ».

Finalmente circa la morale: « Basti il ricordare che Platone determinò, che il vivere secondo la virtù è il fine del *bene;* che ciò possa avvenire soltanto a chi abbia conoscenza di Dio, e lo imiti; e che non per altra causa divenga beato. E però non dubita che il filosofare altro non sia, che l'amare Dio, di cui incorporea è la natura. Dal che si raccoglie, che lo studioso della sapienza (che vuol dire filosofo) allora sarà per divenire beato, quando comincerà a godere con Dio (*b*) ».

Dalle cose sin qua dette due conclusioni appariscono manifeste: la prima, che la religione cristiana non avrebbe potuto tollerare alcuna delle scuole filosofiche, le quali non ammettevano altra sorgente delle umane conoscenze fuori de' sensi, o altro ordine di cose intelligibili fuori delle sensibili: la seconda che fu più facile il passaggio dalle opinioni platoniche al cristianesimo, che da qualunque altra dottrina del paganesimo. Ambe le cennate osservazioni son fondate tanto sulla somiglianza de' principî, quanto sulla testimonianza dello stesso S. Agostino, e degli scrittori suoi coeguali. Infatti chi negherebbe, esser più facile il passaggio al cristianesimo dalla pura religione naturale, che dalle fantastiche superstizioni degli uomini? Ma più notabile ancora è la somiglianza, che si scontra tra la parte mistica della dottrina platonica, e il dogma della nostra salutare redenzione. Tralasciamo la famigerata controversia, se Platone avesse avuto cognizione de' libri della legge e de' profeti del popolo eletto. Cotesta opinione, che Tertulliano, Clemente Alessandrino, Lattanzio ed Eusebio con profonda erudizione cercarono di dimostrare vera, fu da S. Agostino data soltanto come probabile (*c*). Checchè sia della verità di tal fatto, confessa egli essere stato colpito dalla somiglianza tra 'l *Divin Verbo* e 'l verbo di Platone, *nato non dalla carne o dal sangue, ma dalla volontà di Dio, figlio della sua ragione, eguale a Lui, coeterno, e da cui ogni sapienza emana* (*d*).

(*a*) Ibid. Cap. VII.
(*b*) Ibid. Cap. VIII.
(*c*) Ibib. Cap. II.
(*d*) Confess. Lib, VII. Cap. IX.

Certamente simili analogie non poco cooperarono a' progressi del cristianesimo, giusta la testimonianza dello stesso santo padre. Imperciocchè, in una lettera a Dioscoro, narra come la scuola de' nuovi platonici fosse stata fiorente in Roma, e come non solamente si fosse separata dalle altre filosofiche sette, ma avesse quasi servito di passaggio al cristianesimo.

« I platonici, ivi dice, i quali apparivano nel mondo, quando il nome di Cristo diveniva sempre più grande in mezzo al perturbamento e allo stupore delle terrene dominazioni; conoscendo di non avere un carattere divino, per lo quale potessero soggiogare l'altrui credenza, mentrecchè da per ogni dove le menti degli uomini erano assordate dagli errori de' falsi filosofi, cercarono di non esporre al disprezzo la dottrina loro, ma di giustificarla, cominciando a palesare e spiegare i sensi di Platone. A quel tempo la scuola di Plotino fiorì in Roma e produsse molti acutissimi ed ingegnosissimi uomini. Di costoro alcuni si perdettero nella curiosità delle arti magiche; ma altri conoscendo che Gesù Cristo, era quella stessa verità ed immutabile sapienza personificata, a cui volevan essi arrivare, passarono nella milizia sua. Così il colmo dell' autorità e della luce della ragione concentrossi in quell' unico salutare Nome, e nella unica sua chiesa, per la rigenerazione e riforma del genere umano (*a*) ».

Lasciamo pure di esaminare in che la dottrina de' nuovi platonici e di Plotino differisse da quella del primo loro maestro, avendone altrove detto quel poco che può importare al nostro argomento (*b*). Certamente massima fu l'autorità di Plotino nell'animo di S. Agostino, il quale chiamollo Platone redivivo; nè per altra ragione questi venne in tanta sua esistimazione, se non per la conformità de' principî della sua filosofia intellettuale e morale, della quale dice: « non parlo già di quella filosofia del mondo che la nostra divina dottrina abborre, ma di quell'altra *intellettuale* alla quale l'acutissima ragione non avrebbe forza di richiamare gli animi ottenebrati dalle moltiplici fonti degli errori, e snervati dalle profonde e sordide voluttà del corpo; se Dio non avesse quasi per una popolare clemenza permesso, che l' autorità del divino intelletto scendesse per sino nel corpo umano; e che coll'aiuto de' precetti e de' fatti gli animi ridestati potessero anche senza l'opera della discettazione tornare in se medesimi e volgere lo sguardo alla celeste patria (*c*) ».

Coerentemente a' principî e allo spirito di questa filosofia, doveva S. Agostino risguardare la psicologia come uno studio di preparazione alla medesima; e in realtà scrisse due trattati, uno della *immortalità*, l'altro *della*

(*a*) S. August. Opera ed. Antwerpiae 1700 T. II. pag. 260.

(*b*) V. sopra a pag. 48.

(*c*) Contra Academicos Lib. III. Cap. VXIII. n. 42.

virtù dell'anima. Nel primo dimostrò la immortalità per la identità ed immutabilità così della propria sostanza, come della ragione, per la virtù comprensiva delle verità immutabili di cui è dotata, e per lo principio della vita, dell'azione e del moto (*a*). La censura che egli stesso fa di questo libro nelle sue *ritrattazioni*, e il vizio della oscurità de' concetti, di cui lo redarguisce, quantunque sieno in parte veri, nulla detraggono alla verità de' principî, sopra i quali è fondata la sua dimostrazione (*b*). Quì per altro vuolsi notare, che nella cennata compendiosa dimostrazione fece entrar tutti gli argomenti di Platone.

E circa l'altro libro, cui diede il titolo *de quantitate animae*, suo intento fu l'esaminare la virtù dell'anima per rispetto al corpo, a se medesima, e a Dio; e il determinare i diversi gradi di cognizione pe' quali passa dalla percezione delle cose sensibili alle nozioni degli obbietti intelligibili, e come per tal mezzo giugne alla conoscenza del sommo bene, e alla contemplazione di Dio. I gradi della scala dell'intelligibile, anteposta la forza vitale, sono: la sensazione, la facoltà di generalizzare, di astrarre, d'inventare i segni, di dar nomi alle cose, e di creare quel che dicesi *arte;* la facoltà di conoscere il giusto e l'onesto, e la capacità di godere d'una tal conoscenza; la facoltà di formare un costante proposito per la vita; e infine la contemplazione di Dio. Non è chi non riconosca la verità de' cennati passaggi, i quali contengono l'analisi della forza intellettuale e morale della ragione, e posson essere considerati come i diversi stadî del suo progresso. Ma tale era la prevenzione dell'animo suo pe' principî della filosofia platonica, che non volendo toccò persino l'ipotesi della *platonica reminiscenza.* In fatti avendo, in un luogo del suo dialogo, distinto la scienza delle cose maravigliose, le quali rendono ventosa e tabida la ragione, fa dire ad Evodio suo interlocutore: « riconosco cotesta diversità e alla stessa aderisco, ma non pertanto sono alquanto perturbato dalla considerazione, che ne' fanciulli di recente nati, l'anima è grezza e ignara di tutte le cose. Perchè non apportò ella seco qualche arte, se è eterna? al che risponde « grande, grandissima è la quistione che tu muovi, e forse la maggiore di quante sieno state sinora fatte; nella quale quistione le nostre opinioni vanno in tanta diversa parte, che a te pare non avere seco portato alcuna arte; e a me per contrario sembra averle portato tutte seco, per modo che quel che da noi dicesi *imparare*, altro non è che ricordanza e reminiscenza (*c*) ». Questo è quel luogo, di cui nelle *ritrattazioni* volle dichiarire il senso nel seguente modo: « il che non de' essere inteso, come se volesse affermarsi, avere avuto

---

(*a*) T. I. edit. cit. pag. 287.
(*b*) Retractation. Lib. I. Cap. V. ibid. T. I. pag. 6.
(*c*) De quantitate animae Cap. XX. n. 34.

l'anima un'altra vita, o qua in altro corpo, o altrove; o come se rispondendo l'anima alle cose che le vengono domandate, non avendole qui apprese, le avesse in un'antecedento vita imparate. Può infatti intervenire che la natura per se stessa intelligibile, per la sua connessione colle altre cose intelligibili e colle immutabili, sia stata con tale ordine disposta, che quando muovasi o verso quelle cose, colle quali ha relazioni, o verso se medesima risponda il vero per quanto estendesi la sua visione. Nè poi è vero in questo significato medesimo, che abbia seco portato tutte le arti; dapoichè quelle che appartengono a' sensi del corpo, come molte arti mediche, e le astrologiche tutte, se apprese non le abbia, non potrà certamente spiegarle. Quel che ho detto dunque concerne quelle arti alla comprensione delle quali basta la sola intelligenza, quando bene interrogata da altri, o da se medesima, rimembrando risponde ». La quale spiegazione, se non è più chiara o più intelligibile del suo primo concetto, non lascia di provare, che per tanto intese recedere dalla sentenza platonica, per quanto temette che potesse essere interpretata contra il senso del dogma cristiano (*a*).

In conclusione, niun altro padre della chiesa ha più di S. Agostino associato la filosofia intellettuale alla teologia, nè ha meglio dimostrato, che dalla intima loro connessione nasce quella filosofia contemplativa, per la quale si perviene alla perfezione e alla beatitudine. Questa intima alleanza è luminosamente dimostrata ne' libri *de ordine*, ne' quali dicesi: essere due le fonti di tutto l'umano sapere, l'*autorità* e la *ragione*: la prima pel comune degli uomini, la seconda pe' sapienti: dalla prima nasce la credenza, dalla seconda l'intelligenza, e la contemplazione: la scienza dunque genera e accresce la contemplazione: l'uomo sapiente contemplando l'ordine, contempla la legge secondo la quale si esegue tutto quel che Dio ha stabilito; o sia si unisce a Dio, perchè concepisce la sorgente dell'ordine. Il contrapposto di tali verità è, che chi proscrivesse la scienza, si limiterebbe alla sola credenza, e toglierebbe di mezzo la contemplazione, che è la parte più accetta a Dio, e più utile alla pratica della virtù (*b*).

Potrebbe forse a taluno parere troppo lunga la dimora che abbiam fatto tra i principî e le opere di questo luminare della Chiesa; ma ci è sembrato utile il dimostrare i caratteri della primitiva filosofia cristiana, e l'uniformità della dottrina di tutti i padri, così della prima, come della seconda età della chiesa, per meglio intendere le cagioni per le quali la vedremo nelle seguenti età passare sotto le aristoteliche bandiere.

Nemesio.

Ora più rapidamente passeremo per le opinioni de' seguenti scrittori, i quali ricalcarono pure orme platoniche. Di costoro i più notabili sono Ne-

(*a*) Retract. lib. I. Cap. VIII. n. 2.
(*b*) V. i due libri *de ordine*.

mesio Vescovo di Emesa, ed Enea di Gaza, ambi scrittori di trattati psicologici, ne' quali scorgesi un certo sincretismo tra le immagini platoniche e i dogmi della religione, riprovato dalla ortodossia. Il libro di Nemesio (*de natura hominis*), che può dirsi un trattato di antropologia, è pregevole per la erudizione colla quale vi sono esposte le opinioni degli antichi, e per la critica con cui sono esaminate. Sublime è la sua introduzione, e però degna di essere qui riportata.

« Chi potrà abbastanza ammirare la nobiltà dell'*uomo*, in cui l'immortale accoppiasi al mortale, e la vita razionale congiugnesi coll'animale; che nella stessa sua natura *contiene un saggio* di tutte le cose create, il perchè è stato chiamato picciolo mondo; a cui Dio ha sì generosamente provveduto, e in grazia del quale sono state create le cose presenti e le future, e persino Dio stesso fecesi uomo; che è stato sottratto alla morte, e mirando sempre alla immortalità, va in quella a riposarsi; che fatto ad immagine e alla forma di Dio, impera alle sfere celesti, vive beatamente con Gesù Cristo, e qual figliuolo di Dio, soprastà ad ogni potestà e dominazione? Chi potrà colle parole descrivere l'eccellenza di questo vivente, e i pregi che lo rendono maggiore d'ogni altro animale? Valica i mari, scorre colla contemplazione i cieli, comprende la grandezza le distanze e il corso degli astri, signoreggia sul mare e sulla terra, sprezza le belve e i mostri del mare: maneggia opportunamente le scienze, le arti e le discipline d'ogni genere: vince gl'impedimenti del corpo, e per lettere comunica cogli assenti: gode della compagnia degli angeli ed entra in colloquî con Dio: dispone come vuole di tutte le cose create: impera agli spiriti invisibili: indaga la natura delle cose, e attentamente investiga la essenza di Dio: diviene abitazione e tempio di Dio, e acquista tutti questi doni coll'esercizio delle virtù e della pietà ». « Per la qual cosa essendo consapevoli della eccellenza dell'esser nostro, e conoscendo esser noi quasi di celeste origine, astenghiamoci dal fare disdecoro alla natura; comportiamoci in modo da non essere riputati indegni di sì grandi doni; nè per breve e caduco piacere barattiamo uno stato di contentezza durevole per tutta l'eternità: non ci spogliamo volontariamente di sì grande potestà, e di cotanta gloria o beatitudine; ma piuttosto con oneste e virtuose opere, fuggendo i vizî, con ferma e costante volontà (che Dio suole aiutare) e colle preci, difendiamo la nobiltà e dignità nostra (*a*) ». Questo scrittore non pertanto credette trovare nella genesi e nelle parole stesse di Mosè una dimostrazione della preesistenza delle anime umane, e tenne esser queste distribuite ne'corpi, per un atto della divina provvidenza, diverso dalla creazione di quelli, di che appunto fu dalla chiesa censurato (*b*).

(*b*) Nemesii Episcopi de natura hominis Lib. I. Cap. I. Biblioth. vet. patr. Tom. VIII. pag. 622.

(c) Ibid. Capo II. pag. 625.

Enea di Gaza.

Enea di Gaza poi, quantunque si proponesse di dimostrare da eclettico, nel *Teofrasto*, l'immortalità dell'anima e la risurrezione de' morti, purgando un tale argomento dalle contrarie opinioni dell'antica filosofia; purtuttavolta non seppe sempre serbare il giusto mezzo, e platonicamente spiegò talune quistioni che forse avrebbero dovuto essere decise col senso dell'ortodossa dottrina (*a*). Forse nello stesso luogo anderebbe noverato Sinesio, vescovo di Tolemaide, fiorito ingegno del quinto secolo, di cui le opinioni filosofiche sono sparse nel suo *Dione* o *del portamento della vita;* e nelle lettere, che son tesoro di erudizione, di fina critica, e di eleganti concetti. Aveva egli appreso la greca filosofia da Ippazia, la quale erasi illustrata in Alessandria, dove aveva professato la dottrina di Plotino. Non solamente spinse egli l'ammirazione per la sua maestra quasi in sino ad una spezie di culto, avendola chiamata *anima divina, la quale apriva agli altri le porte alla vera filosofia,* ma dimostrossi ancora rigido osservatore del segreto della esoterica dottrina della scuola di lei. La storia non ha potuto forse ancora discifrare, se dopo l'assunzione all'episcopato (nell'esercizio del quale diede esempî di severa ed eroica virtù) si fosse spogliato delle libere opinioni, che professato aveva come filosofo, ma la soluzione di tal quistione sarebbe di poca importanza pel nostro argomento. Certamente fu sì caldo amatore della filosofia pitagorica e platonica, che da quella tolse ancora le immagini, che ornano i suoi inni cristiani (*b*).

Sinesio.

Tale fu il carattere e lo spirito della filosofia ne' secoli che trascorsero dall'apparizione del cristianesimo insino alla estinzione dell'impero di occidente. La filosofia peripatetica continuava a tacere di rincontro alla platonica. Ciò non pertanto lo spirito di contenzione, di cui le scuole si nutriscono, faceva sentire il bisogno della dialettica aristotelica. E siccome gli ultimi tra i nuovi platonici, come Proclo e i seguaci suoi, avevano in Oriente cominciato a dissotterrare i libri analitici e retorici di Aristotele; così pure in Occidente Claudiano Mamerto ristabilì lo studio de' medesimi libri, sì che meritò da Sidonio Apollinare l'elogio di aver unito nella sua persona i pregi di Pitagora, di Socrate, di Platone, di Aristotele, e di Eschine (*c*). Del resto la sua dottrina, per rispetto a' principî della filosofia intellettuale, non fu meno platonica di quella de' predecessori suoi.

Claudiano Mamerto.

Le stesse tracce seguì Severino Boezio, il quale in ambo i libri *de consolatione philosophiae*, e *de unitate et uno* diede un sunto della filosofia platonica, ed elegantemente espose la dottrina di Plotino, che concentrato

Severino Boezio.

(*a*) Biblioth. vet. patr. T. VIII. pag. 649 a 664.
(*b*) V. Tillemont, Memoires pour servir à l'hist. eccles. T. XII.
Bruckero hist. crit. Tom. III. pag. 507.
Biblioth. vet. patr. Tom. VI.
(*c*) Sidon. Apollin. Epist. lib. IV. ep. 3.

aveva nella *unità* le nozioni dell' Ente perfettissimo e del sommo bene. Ciò non ostante trasportò pure in latino taluno de' libri dialettici di Aristotele e di Porfirio, e ne comentò taluni altri, la qual cosa meritogli tra tanti elogî che Teodorico gli fece per mezzo di Cassiodoro, anche quello: *per te si legge le logica di Aristotele* (*a*). Le medesime orme infine furono ricalcate da Cassiodoro suo coeguale, il quale fu del tutto aristotelico nel trattato della dialettica, e nel resto professò la filosofia del suo tempo (*b*). Con questi due grandi uomini pare, che spirassero lo studio e il gusto della filosofia in occidente, e che a Cassiodoro, con fortuna migliore del virtuoso ed infelice Boezio, fosse riservato l'onore di avere riposto e tramandato le scintille dell'antica sapienza, acciocchè se ne riaccendesse il fuoco nel tempo destinato al ridestamento degl' ingegni. Intanto è notabile, che per un maraviglioso consenso, di cui non si può forse addurre una manifesta cagione, gli studî e il gusto presero ad una data epoca la medesima tinta nell'oriente e nell'occidente; comechè queste due parti del vecchio imperio fossero affatto divise per dominazione, per lingua e per costumi. Aristotele da prima sbandito dalle scuole vi rientra per mezzo della dialettica: Ammonio Ermia e Giovanni Filopono in Alessandria fanno quello stesso che in Italia nella Francia e in Roma fanno Claudiano Mamerto, Marciano Capella, Boezio, e Cassiodoro (*c*): i nuovi platonici danno i principî del pensare, e i peripatetici l'arte di trovare il vero. Ma già le antiche nazioni dell' Europa e dell'Asia sono incalzate dalle nuove, che vengono a confondersi con esse, per mutare lo stato loro, per cancellare le tracce de'vecchi imperî, e per aprire il corso d' una nuova vita civile. Lasciamo in questo punto l'antica filosofia, per poi ripigliarla al suo risvegliamento.

Cassiodoro.

CAPO VIII.

DELLA FILOSOFIA SCOLASTICA.

Il tempo trascorso dal sesto all'undecimo secolo dell'era cristiana, debb'essere considerato come un periodo di transito dalla vecchia alla nuova coltura delle nazioni. L' invasione de' popoli barbari, la distruzione delle forme civili e degl'istituti letterarî degli antichi popoli, e sopratutto il nascimento di nuove lingue, son di quegli avvenimenti preparati di lunga mano dalla natura, per ispegnere la memoria del passato, e per fare sorgere un nuovo ordine di cose; dacchè al dire d' un grande uomo italiano, quando l'astuzia

(*a*) Cassiodor. variar. epist. lib. I. ep. 45.
(*b*) Cassiodoro *de dialectica* Op. T. II.
(*c*) V. sopra a pag. 49.

e malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi, acciocchè gli uomini divengano migliori (a). Il cennato periodo dunque è del tutto simile ad un novello stato d'infanzia, la quale non ha per se stessa veruna importanza, ma l'acquista per gli sforzi, che la ragione fa, per isciogliersi dagl' impedimenti che la tengono inceppata. E però noi, senza andare ridicendo, come gli studî della filosofia si tenessero nascosi ne' chiostri; come in essi la dialettica d'Aristotele s'impadronisse delle quistioni teologiche; come i libri dialettici e metafisici di Aristotele facessero fortuna presso gli Arabi; e come dalle mani di costoro pervenissero nelle scuole di Occidente; prendiamo la filosofia scolastica qual' era già al cominciamento del decimoterzo secolo, epoca del nuovo fermento degl' ingegni, e del ricominciamento de' buoni studî. Ma che intendesi per *filosofia scolastica*, e quali sono i caratteri, che la distinguono dalle altre scuole? È noto, che la teologia fu la prima ad assumere la divisa di *scolastica*; e che i teologi distinsero questa dalla *dogmatica* o *positiva*, non perchè fosse diverso il suggetto dell'una e dell'altra, ma perchè diverso era il metodo, col quale il medesimo suggetto era in ciascuna di esse trattato. Entrambe prefiggevansi d' insegnare le verità della teologia rivelata, ma la scolastica faceva di esse altrettanti argomenti di dialettiche disputazioni, mentrecchè la dogmatica semplicemente l'esponeva, fortificandole coll' autorità de' sacri libri, de' Padri, e delle decisioni della chiesa (21). Lo stesso metodo successivamente comunicossi alle altre scienze e agli studî tutti, i quali per tal mezzo acquistarono il medesimo colore; sì che la mente contrasse l'abito di ragionare e d' investigare, assumendo sempre in ogni scienza, come certe, talune verità universali, o assiomi, e procedendo colle forme sillogistiche, e colle norme de' famosi predicamenti aristotelici. Portando seco questo gusto, gli studî uscirono dalle tenebre del decimo secolo, per modo che l'undecimo è stato comunemente considerato come l'epoca, d'onde comincia la matura scolastica filosofia. A quel tempo, le lingue volgari non eransi ancora formate, ma andavansi a poco a poco sviluppando dalla corruzione della lingua latina, e dalla confusione de' parlari de' popoli vecchi e nuovi uniti insieme; il perchè la lingua latina, per una necessità, nascente dalla natura stessa delle cose, divenne la lingua comune dei dotti e delle scuole. Comunque a questa necessità siam debitori della conservazione delle opere degli antichi, pur tutta volta grande detrimento da essa ne venne alla filosofia; tra perchè la difficoltà di formare e di esprimere le idee in una lingua non propria nè familiare, rendette men libero il pensiero; e perchè la servile imitazione di coloro, i quali erano considerati maestri del pensare e del parlare, confermò la forza dell'*autorità*, e ne fece il principio regolatore di

(a) Macchiavelli, discorsi sopra la prima dec. di Livio Lib. II. Cap. V.

tutte le scuole. I vizî dell' arte dialettica non tardarono di svilupparsi in questa nuova filosofia, siccome era alle altre tutte intervenuto; ond' è che si vide in essa schiudere una classe di sofisti che cangiò le scuole in altrettanti anfiteatri di disputatori, de' quali ciascuno aspirava, non a persuadere, ma a vincere l' altro colle dialettiche sottigliezze. Il più bell'esempio, che di questo fatto possa addursi, è quel, che Pietro Abelardo, famoso scolastico del duodecimo secolo di se narra nella storia delle proprie calamità: « avendo amato le armi delle dialettiche argomentazioni in preferenza della stessa filosofia, a questa milizia mi dedicai, e preferii ai militari trofei i combattimenti delle dispute. E però camminando per diversi paesi, dovunque io sentiva che fiorisse lo studio di quest' arte, presentavami come avversario dei peripatetici. Alla perfine venni in Parigi, (dove da antico tempo floridissima era una tal disciplina, d'ogni altra maggiore), presso Guglielmo Campellense (di Champeaux), mio precettore, e in verità singolare maestro per merito, e per fama (*a*) ». Roscelino, Guglielmo di Champeaux, Abelardo, Pietro Ispano, o Portoghese, divenuto poi Papa (*b*), Giovanni Scoto, Guglielmo Ockam, Pietro Aureolo, Gregorio di Rimini, sono i nomi dei più illustri scolastici, che fiorirono dal duodecimo insino al decimo quinto secolo.

Nominali e reali.

Fu gloria de' primi tra loro l' avere promosso la celebre quistione intorno alla realità delle nozioni universali, quistione la quale non solamente sopravvisse alla filosofia scolastica, ma è stata protratta insino a' tempi nostri, e non è forse ancora interamente sbandita dalla moderna filosofia. Ella mette capo nelle scuole greche e dipende da' principî che separarono gli aristotelici da' platonici, e dagli stoici. Platone aveva creduto che l' idea d' ogni specie esistesse da se, e fosse eterna e per conseguente anteriore agl' individui; che esistesse in ogni individuo unica ed immutabile; e che tali idee formassero il vero obbietto della scienza umana. Aristotele aveva negato l'eternità e l' anteriorità delle idee, ma scambiando queste colle forme conveniva con Platone che esistessero in ogn' individuo, che fossero immutabili, e che costituissero il vero scopo della scienza. Zenone per contrario venne a dire, che tutte le idee universali, non sono altro che concezioni o parti della nostra mente, i quali non hanno altra realità fuori del nome, col quale l'esprimiamo.

Antichissima, e forse anteriore ad Aristotele, è la partizione degli universali in cinque classi, cioè il *genere*, la *specie*, il *proprio*, la *differenza*, e l' *accidente*. Porfirio, nella introduzione del libro intorno alle categorie di Aristotele, accennò, ma ommise di trattare la quistione, se i

(*a*) Epist. I.
(*b*) Giovanni XXI.

generi e le specie esistessero realmente in natura, o fossero un parto della nostra mente, il che appunto somministrò all' ozioso ingegno di Roscelino (siccome ha ben detto lo storico della filosofia) l'occasione di rimescolarla, e di darle importanza coll'acume della sua mente e colle armi della dialettica. Risuscitando in somma la dottrina di Zenone sostenne, non conoscere noi altro di universale, se non le denominazioni, che noi stessi formiamo. I seguaci di questa dottrina, nella quale da prima illustraronsi i soli Roscelino ed Abelardo suo discepolo, furon chiamati *nominali*, mentrecchè gli altri i quali rimasero fedeli alla dottrina di Aristotele, furon detti *reali*. Una classe più modesta, la quale non apparve sulla scena de' combattimenti, separossi da entrambi; e senza credere, che i generi e le specie avessero un'esistenza propria ed anteriore agl' individui, o che fossero un puro parto della nostra immaginazione, tenne esser quelli conformi a' tipi del vero che si trovano negli stessi concetti dell'animo. A costoro fu dato ancora un proprio nome, che fu quello di *concettualisti*. La controversia tra'*nominali* e i *reali* giacque per alcun tempo assonnata, ma nuova e più vigorosa vita acquistò per la penna di Guglielmo Ockam, monaco francescano inglese, e discepolo di Giovanni Scoto. « I greci e i persiani, dice un dotto storico moderno, non mai combatterono gli uni contra gli altri con odio e furor maggiore di quello, che nelle loro contese manifestarono queste due sette discordanti. Le moleste loro disputazioni durarono senza interruzione insino a che radicato il gusto delle scienze, furono i teologi scolastici obligati di terminare le scambievoli brighe, e di stabilire una pace. I *reali* disprezzavano i loro antagonisti, come filosofi di fresca data, il perchè chiamavangli *moderni*, e per contrario davano, sebbene con molto errore, una rimota antichità alle opinioni del proprio partito. D' altra parte i *nominali* inveivano contra quelli, e li trattavano da visionarî deliranti, che disprezzavano le cose sostanziali, e correvano appresso alle mere ombre. I *nominali* avevano per loro capi i più eloquenti e sottili dottori di Parigi, tra' quali oltre al lodato Ockam, fu molto ragguardevole l' insigne Giovanni Buridano. Ciò non pertanto prevalsero i *reali*, sostenuti e protetti da' Papi. Imperciocchè quando Ockam unissi al partito de'Francescani, che strenuamente si opposero a Giovanni XXII; tanto questo Papa, quanto i successori suoi, non lasciarono mezzo intentato per estirpare la filosofia de'*nominali*, come pregiudizievole alla dottrina della chiesa. Laonde nell' anno 1339 l' università di Parigi con publico editto, solennemente condannò e proibì la filosofia di Ockam, o sia quella dei *nominali*. Ma perchè è cosa naturale agli uomini l'amare e il seguire quel che è proibito, però avvenne che il partito de' *nominali* fosse amato più che mai (*a*) ». Infatti grande favore acquistarono nella Germania, e dominarono

(*a*) Mesheim Storia Ecclesiast. Cent. XIV. Par. II. Cap. I.

l' università di Praga, il che contribuì ad accendere gli animi de' loro antagonisti, e a dare a queste scuole il carattere di due sette persecutrici l'una dell'altra. I *nominali* infatti non per zelo di dottrina, ma per odio di parte cooperarono alla condanna di Giovanni Huss; e per l'apposito i *reali* ottennero nel 1479 quella di Giovanni di Wesalia (*a*). Non mancarono per altro di loro contemporanei, che deplorato avessero tanto le estremità alle quali i due partiti trasportaronsi; quanto il danno che gli scolastici cagionavano alla filosofia e al retto uso del ragionare. Notabili sono i giudizî di Giovanni di Salisburi, discepolo di Abelardo, intorno alla importanza delle controversie de'nominali, e al falso uso della dialettica. In un luogo, egli dice aver trovato i *nominali* nel suo ritorno a Parigi, e dopo molti anni, quali avevali lasciato nella sua giovinezza, senza aver nulla acquistato, e senza aver aggiunto la più picciola proposizione a' loro antichi argomenti; che anzi, avere per propria sperienza conosciuto, che quanto utile è la dialettica, allorchè è ausiliaria delle altre scienze; altrettanto sterile ed inutile diviene allorchè vuole per se stessa figurare; e in altro luogo apertamente si duole, che la logica occupar debba la vita intera de' dotti, per togliere alla mente ogni acume, allo spirito ogni vivacità, e a' sensi stessi il naturale vigore (*b*). E quanto alla importanza della controversia tra' *nominali* e i *reali*. « È vieta la quistione de' generi e delle specie, intorno alla quale si è tanto affannato il mondo, e in cui si è consumato un tempo, maggior di quello che la cesarea famiglia ha impiegato per acquistare l'imperio; e si è speso più danaro che non ne possedette Creso. Cotesta controversia occupò le cure di molti a segno, che cercandone la soluzione per tutta la vita, non han potuto trovare nè questa nè altra verità (*c*) ». Le stesse querele ripeterono gli scrittori del decimoquinto e del decimosesto secolo, quando la ragione aveva già cominciato a slacciarsi dalle ritorte della dialettica (22).

Lasciando per ora in disparte le controversie de' *nominali*, da quello che abbiamo sin qua detto, manifesto apparisce, che i caratteri proprî della filosofia scolastica nascono non dalla qualità della dottrina che insegnavasi, ma dal metodo dialettico, che avvolse le scienze fisiche e le morali insieme; la qual verità è confermata da un altro fatto storico cioè, che i libri metafisici di Aristotele non vennero in uso delle scuole di Occidente prima del decimoterzo secolo. Cotesti libri cominciarono ad essere conosciuti per le numerose versioni de' libri arabici che intorno a quel tempo apparvero, e per la protezione che loro concedettero i due più grandi ingegni, che allora fiorivano, Alberto Magno, e S. Tommaso di Aquino. Alberto, grande ama-

(*a*) Mosheim Cent. XV.

(*b*) Metalogico Lib. II. Capo VII, e X.

(*c*) De nugis curialium Lib. VII. Cap. XII.

tore delle scienze naturali, trovò ne' libri fisici, e nella storia delle cose naturali di Aristotele un tesoro di notizie che destarono la sua ammirazione. E S. Tommaso, adattate le opere metafisiche e morali di lui al senso cristiano, volle non solamente ricavarne un corso di filosofia morale, che fosse in armonia colla teologia dogmatica; ma intese altresì rivolgere in difesa della religione le armi aristoteliche, di cui eransi serviti i nemici suoi. Questi due grand' ingegni in somma predisposero lo spirito di quel secolo in favore della dottrina aristotelica, alla quale predisposizione accrebbe forza il fatto dell' imperator Federigo II., che da scelti uomini fece trasportare in latino molti de' codici greci ed arabi delle opere di Aristotele (de' quali eran ricchi i suoi archivî), e quelli mandò in dono alla scuola di Bologna, acciocchè servissero all' insegnamento della gioventù (23). Da questo punto in poi i peripatetici impadronironsi di tutte le parti della filosofia, escludendo il consorzio di qualunque altra dottrina, dapoichè Aristotele, come ha detto un grande uomo de' seguenti tempi, a somiglianza de' principi ottomani, non sa regnare, se non trucidati tutti i suoi competitori (*a*). E quì in pruova del continuo rivolgimento delle umane opinioni giova pur notare, che Aristotele sbandito ne' primi secoli della chiesa dagli studî ecclesiastici, venne intorno a questi tempi, in tal favore delle scuole, e trovossi sì strettamente associato agli studî sacri, che il non riconoscere l'autorità sua fu riputato, come una offesa fatta alla stessa teologia. Di lui, un dotto aristotelico del decimosesto secolo scrivendo in Roma, diceva: « Egli, che appartiene quasi alla milizia de'teologi ci somministrerà contra i nemici della religione, definizioni, copia d'argomenti, ed egregî pensieri, che saranno come tante aste, scagliate da teologico braccio, e con celeste forza (24) ». In conferma di che puossi ancora addurre l'opera del padre Rapin, che porta per titolo *comparazione di Platone con Aristotele*, nella quale riporta un *arresto* pronunciato nel 1629 dal parlamento di Parigi, che dichiarò « non essere lecito il contraddire i principî della filosofia di Aristotele, senza offender quelli della teologia scolastica, ricevuta dalla chiesa (*b*) ». Una simile sentenza era stata pronunziata quasi un secolo prima contra Pietro Ramo (*c*), al quale vietossi ancora d' insegnare o di scrivere contra Aristotele, colla minaccia di pene corporali (*d*). Infine il favore per Aristotele giunse a tale, che non mancò chi gli desse un presentimento del cristianesimo (*e*); nè chi imprendesse di dimostrare teologicamente l'eterna salvezza di lui (*f*).

(*a*) Bacone *de augment. scientiar.* Lib. III. Cap. IV.
(*b*) Comparaison de Platon et d'Aristotele. Edit. 1671 pag. 413.
(*c*) *De la Ramée.*
(*d*) Memoires de Niceron, XIII. 226.
(*e*) Coelii Rhodigini Lection. antiquar. Lib. XVII. Cap. XXXIV.
(*f*) Seldenus de jur. nat. et gent. Lib. I. Cap. I. Bartolucci, bibl. rabbin. T. I. pag. 471.

Nella lunga durata della dominazione della scolastica e peripatetica filosofia, che fu di quattro secoli o in quel torno, non mancarono acuti ingegni, i quali levati si fossero contra le aristoteliche dottrine, ora prendendo di mira la dialettica, ora impugnando i principî delle scienze fisiche, e ora contrapponendo al sistema peripatetico la platonica filosofia. Ma questi sforzi furon vinti dalla resistenza della universale opinione, e riusciron vani insino a che la mente non si aperse altre vie allo studio della natura. Non ripetiamo la storia de' danni arrecati dagli scolastici all' utile sapere, tra perchè queste son cose da altri già dette (a), e perchè non intendiamo in tutto accettare o rifiutare i carichi fatti loro da' moderni scrittori. Forse men gravi appariranno tali carichi ad ognuno, che consideri lo stato di profonda ignoranza de' secoli barbari, da cui la filosofia scolastica ritrasse l' umanità. E forse ancora un imparziale osservatore potrebbe trovar vero, che dovendo i rimedî, nell' ordine naturale di tutte le cose, corrispondere alle cause del male, non avrebbe potuto la mente per altri mezzi racquistare la sua primitiva luce ed attività. Certamente, per quanto vizioso si supponga un metodo, i suoi difetti possono render lento e tortuoso il cammino della verità, ma non fanno, che ad essa non si pervenga. E quando questo metodo abbia per una lunga successione di tempi, esercitato l' ingegno e l'acume di tutta la dotta umanità, potremo disapprovarlo e mutarlo; ma non potremo in odio suo condannare la sapienza di quattro secoli. Questa sapienza alla perfine è il frutto della sperienza, dalla quale apprendiamo egualmente l'arte di scoprire il vero, e di conoscere le cause degli errori. D' altra parte gioverà paragonare il *mal fatto* della scolastica filosofia col frutto ricavato dagli studî de' tempi seguenti, così per formare un giusto giudizio di quella età, come per vedere, se la mente abbia sempre profittato della conoscenza de' suoi vecchi errori, o se sotto nomi e forme diverse sia spesso tornata a quel che altra volta aveva ella stessa condannato.

CAPO IX.

DEL LENTO E GRADUALE DECLINAMENTO DELLA SCOLASTICA FILOSOFIA.

Siccome nel nascere della scolastica filosofia la dialettica fu la prima, tra le aristoteliche dottrine, ad assumere il principato delle scuole; così e converso nel suo scioglimento le scuole cominciarono a svezzarsi da quello, che prima aveva inceppato la naturale facoltà del ragionare. Dato questo primo passo, vennero di poi a scrutinare i principî delle scienze fisiche, della

(a) Bruckero, histor. crit. philos. Period. II. Lib. II. Cap. III. Sect. III. *De natura philosoph. scholast.*

filosofia morale, e per ultimo della filosofia intellettuale. Son questi i quattro stadî della riforma, da cui è emerso il moderno sapere, e che vanno partitamente esaminati.

SEZIONE PRIMA.

Declinamento della dialettica scolastica.

Due riformatori, uno del decimoquarto, l'altro del decimoquinto secolo furono i primi a muover guerra alla logica di Aristotele. Il primo fu Raimondo Lulli, che nel libro *ars magna* non solamente volle dettar nuove forme al pensiero, e stabilire generi, modi, ed altre combinazioni diverse dalle aristoteliche, ma pretese ridurre a date generalità i principî e le regole di tutte le scienze, acciocchè con facilità potessero acquistarle per sino gli uomini di più povero o tardo ingegno. La tenebrosità dei suoi concetti, e le immagini di cui quelli eran vestiti, contribuirono a procurargli fautori, dei quali non fu l'ultimo Giordano Bruno: il metodo *lulliano* regolò per alcun tempo l'insegnamento delle principali università di Europa, e della maggior parte de' collegî scientifici. Senza rimescolare un sì vieto argomento, basterà addurre il giudizio che ne portò il vero e maggiore riformatore della dialettica, di cui faremo or ora menzione: « Taluni, i quali erano più gonfî che dotti, si sono affaticati di darci un metodo che non merita un tal nome, e che de'essere piuttosto risguardato come una metodica impostura, la quale non pertanto non lascia di essere del gusto di quelli, i quali pretendono di tutto sapere. Il cennato metodo consiste in questo, che aspergonsi con qualche goccia di scienza le materie che non s'intendono, il che dà a'semidotti l'aria di conoscitori, e loro giova per farsi valere. Tal'è l'arte di Lulli, tale la *tipo-cosmia* che certi autori hanno a grandi stenti fabbricato, e che altro non è, se non una collezione di vocaboli tecnici, mediante i quali un uomo che ha familiarità co' termini dell'arte, sembra che abbia imparato l'arte medesima. Ma una raccolta di tal fatta somiglia alla bottega d'un cenciaiuolo, nella quale trovansi pezze e stracci, e non un tocco di panno, che sia di qualche valore (*a*) ». Il secondo fu Pietro Ramo notabile filosofo del decimosesto secolo, il quale imprese a riformare gli studî del suo tempo, e ad abbattere la filosofia peripatetica. A rimuovere dalle scuole spezialmente la logica di Aristotele, scrisse le istituzioni dialettiche, e le osservazioni intorno alla dialettica aristotelica, le quali sopratutto gli concitarono gli odî e le persecuzioni degli scolastici, che poi trionfarono di lui (*b*).

(*a*) Bacone de dignit. et augm. scientiar. Lib. VI. Cap. II. in fin. -

(*b*) V. Institutiones dialecticae III. libris distinctae., Animadversiones in dialecticam Aristotelis. Paris. 1543.

A svellere dalle radici la forma e l'abito di ragionare, che avevano soggiogato le menti di tutti, faceva nopo di nuovi principî, i quali avessero la forza di vincere una sì inveterata autorità. Ma ad evitare i falsi giudizî intorno a' fatti, i quali contrassegnano le diverse epoche della storia letteraria, vuolsi notare che noi formiamo le generalità storiche da' fatti, molti de' quali son fuori di quel tempo, che si segna come principio d'un nuovo ordine di avvenimenti; e però tali generalità debbon esser considerate come altrettanti punti di convenzione, la verità de'quali si trova in un primo avvenimento, dal quale traggono origine gli altri. Ora comecchè l'abuso della dialettica aristotelica si fosse protratto insino al decimosesto secolo, purtuttavolta il principio del suo declinare debb'essere derivato da due cagioni, le quali metton capo nel decimoquarto e decimoquinto secolo: la prima di tali cagioni sta nella perfezione delle lingue volgari: la seconda nasce dai progressi della geometria e delle scienze matematiche. L'arte di esporre i proprî pensieri nell'ordine conveniente alle relazioni loro, è connaturale all'uomo, di cui il retto parlare è più antico di tutte le regole logiche. Coteste regole altro non sono che precetti d'imitazione, ricavati dalla naturale eloquenza la quale erasi perduta in una lingua artifiziale, come la latina delle scuole; per modo che le cennate regole avevano usurpato tutto il criterio della ragiene, e incatenato il pensiero. E però quando le lingue volgari ridonarono alla mente la facile e libera sposizione delle idee, ed in ciascuna lingua formossi una eloquenza propria, vennero a tutti in fastidio il linguaggio e le forme della scolastica filosofia. E d'altra parte, col rinascimento degli studî geometrici rinacque pure la logica naturale, per modo che la chiara enunciazione delle proposizioni, la rigorosa connessione delle relazioni loro, e la chiarezza delle dimostrazioni fecero a tutti sentire, quanto l'ordine naturale fosse preferibile alle ruvide forme del sillogismo aristotelico. La verità di tali osservazioni è confermata dall'esempio de'due più chiari ingegni italiani, dei quali uno può dirsi primo maestro della perfetta lingua, e l'altro genio delle matematiche. Francesco Petrarca fu de' primi, che nello scritto *de sui ipsius et multorum ignorantia*, cercasse di distorre gli studiosi dalle scolastiche sottigliezze, rilevato avendo i vizî, e persino le caricature di quelle (*a*). Egli stesso dato aveva l'esempio dello stile filosofico nel bel libro *de' rimedî contra l'una e l'altra fortuna*, scritto per consolare Azzone di Correggio; sì che l'esempio suo fu seguito dagli scrittori di cose filosofiche del seguente secolo, e i difetti delle scolastiche disputazioni andarono per bocca di tutti i fautori del nuovo gusto. Francesco Filelfo, quantunque non avesse conosciuto il bello della lingua volgare, nè del suo più vago scrittore, pure negli scritti latini intorno alla moral filosofia imitò Petrarca, e compose dia-

---

(*a*) Senil. Lib. XII. Ep. II.

loghi alla foggia di Platone (*a*). E poco appresso Lorenzo Valla dichiarossi persecutore della lingua e della dialettica delle scuole di diritto, e arditamente pose le mani alla riforma de' famosi predicamenti di Aristotele, il che fu da uno scolastico frate tassato ancor di eresia (*b*).

Le matematiche poi, trattate in volgare lingua, ebbero una doppia forza a distorre l'animo dalla dialettica, cioè la facilità dello stile e l'ordine naturale delle idee, di che chiara pruova fanno i dialoghi del Galilei, modello dell'italiana eloquenza in quella maniera di dire. Infatti narra il Viviani (*c*), che ad alienare il cennato autore dalle scolastiche discipline, nulla valse più degli studî matematici, da' quali parvegli potere meglio acquistare l'arte di ben discorrere, argomentare e concludere. Nè una tal verità è fondata sull' esempio del solo Galilei, dapoichè tornerà più volte l'occasione di osservare, che in tutti i moderni idiomi il gusto del retto parlare è dovuto a' grandi riformatori della filosofia. E all' esempio del Galilei puossi anche aggiugner quello di Francesco Patrizî, acerrimo oppugnatore delle aristoteliche discipline, il quale scrisse in lingua volgare i quindici libri della nuova geometria, e nella *poetica* imprese ad attaccar di fronte i dialettici, seguaci e comentatori di Aristotele (*d*).

Bacone.

Sin qua la riforma della dialettica procedeva per la forza della nuova tendenza, che il gusto aveva preso dopo il rinascimento delle lettere e dei buoni studî. Ma la logica artifiziale di Aristotele presedeva sempre all' insegnamento di tutte le scienze; e gli sforzi de' riformatori erano bilanciati da quelle classi di studiosi, che più tenaci degli antichi istituti, respignevano le novità, e difendevano le aristoteliche discipline per la forza dell'abitudine e dell'autorità. Francesco Bacone (*e*), il quale concepì il grandioso disegno di aprire alla mente nuove vie per la cognizione de' fenomeni della natura e delle sue leggi; vide che il primo ostacolo a rimuovere era la dialettica, la quale corrompeva le scienze, e toglieva le forze all' intelletto: « Questa spezie di dottrina, egli dice, ha acquistato credito presso un grande numero di scolastici, i quali godono di molto ozio, e son dotati di spirito attivo ed acuto,, ma rischiarato da poca lettura; dacchè la mente loro è come imprigionata negli scritti di pochi autori, e spezialmente in quelli di Aristotele loro dittatore, non altrimenti che i corpi loro son rinchiusi nelle celle. Costoro ignorano quasi interamente la storia della natura e de' tempi; e contenti di poca quantità di filo, mercè d' una continua agitazione dell' animo, andando e tornando incessantemente a guisa di una

(*a*) *De morali disciplina convivia Mediolanensia.*
(*b*) Valla *de dialectica.*
(*c*) Vita del Galilei.
(*d*) Della Poetica Parte II.
(*e*) Nato nel 1561, m. nel 1626.

spola, han formato quelle laboriose e complicate tele, le quali compongono il tessuto de' libri loro. In fatti quando lo spirito umano spiega la propria attività sopra una materia reale, e contempla le opere di Dio e della natura, il travaglio suo è dalla qualità dello stesso suggetto guidato verso un termine o uno scopo; laddove quando torna sopra di se medesimo, simile al ragno che trae la tela dalla sua propria sostanza, non v'ha più fine per lui: ordisce allora talune tele scientifiche, ammirabili per la finezza del filo e per la delicatezza del lavoro, ma affatto frivole ed inutili (*a*)». Per tagliare dunque dalla radice la falsa scienza, che corrotto aveva tutte le altre, Bacone distinse la facoltà inventrice delle idee dalla inventrice degli argomenti, e dimostrò come ciascuna avesse un metodo proprio, ch'era dalla natura stessa indicato. Il metodo proprio della invenzione è la socratica *induzione*, applicato allo studio delle leggi della natura, ch'egli risguardò come il mezzo più atto a ristaurare le scienze fisiche, il perchè denominollo *nuovo organo delle scienze*. Quanto questa induzione fosse diversa dall'aristotelica, volle egli stesso additarlo in un luogo dello stesso libro testè citato: « Quando debbesi stabilire un assioma, convien adoperare una forma d'induzione diversa da quella sin ora usata; e ciò non solamente per iscoprire e dimostrare quel che comunemente chiamasi principio, ma per istabilire gli assiomi dell'ultimo ordine, gli assiomi medî, in una parola, gli assiomi tutti. Imperocchè quella spezie d'induzione, che procede per via di semplice enumerazione, è metodo da fanciulli, il quale mena a conseguenze precarie, ed è soggetto a grandi pericoli, se si presenti un solo esempio in contrario: in generale, ella pronunzia sopra un numero di fatti troppo picciolo, e di fatti i più ovvî. Ma la forma della induzione veramente utile alla invenzione, o alla dimostrazione delle scienze, procede ben diversamente dalla prima, perchè analizza le operazioni della natura, fa una scelta delle osservazioni e degli sperimenti, mettendo da banda i fatti non concludenti per mezzo di opportune negazioni ed eccezioni; e indi, dopo di avere stabilito un sufficiente numero di proposizioni, si ferma alle affermative, e sopra queste si fonda. Ora questo è quel che non ancora è stato tentato da alcuno, tranne che da Platone, il quale per analizzare e verificare le definizioni e le idee adopera, insino ad un certo segno il cennato metodo. Ma acciocchè da questa forma d'induzione si ricavi tutta quella utilità, di cui è feconda, saremo obligati di ricorrere a molti mezzi, che non sono stati ancora pensati da alcuno; per modo che la forma di cui parlo, esige maggior cura del sillogismo. Questa induzione giova così a scoprire, e a dimostrare gli assiomi, come a determinare le nozioni. Sopra tale mezzo son fondate le nostre maggiori speranze (*b*) ».

(*a*) De dignit. et augment. scientiar. Lib. I.

(*b*) Nov. Organ. Lib. I. Aphor. 105.

L'altro metodo poi, che versa circa la scelta degli argomenti, impropriamente direbbesi *invenzione*, dapoichè una tal denominazione conviene alla scoverta delle cose ignote, e non alla ricordanza delle già note, o alla notizia delle relazioni loro. Questo secondo metodo, che è rappresentato dalla formola del sillogismo presuppone necessariamente le verità generali scoverte per mezzo del primo, o sia la scienza già formata. La sua utilità consiste in questo, che per esso si conoscono le relazioni tra le verità particolari e le generali, e tra le verità di fatto e le speculative: serve in somma a saggiare la verità delle proposizioni particolari, a legittimarle, e a guidare la mente nel ragionamento dall'universale al singolare. Di qua le due spezie di giudizio, l'uno *induttivo*, l'altro *sillogistico*, di cui lo stesso autore sagacemente determinò i caratteri: « Circa l'altra maniera di conchiudere, son parole di Bacone, per sillogismo, che possiamo dirne, dopochè la lima dei più sottili ingegni, l'ha per così dire, consumata e ridotta in particelle infinitamente picciole? »

« Non è chi possa essere di ciò sorpreso, dapoichè un tal metodo mirabilmente simpatizza coll'intelletto umano. In fatti quello a cui più tende l'animo, e che più si sforza di ottenere, è il non rimanere nella incertezza, volendo trovare qualche cosa d'immobile; o sia un punto fisso, al quale possa appoggiarsi nelle investigazioni e ne'divagamenti suoi; a similitudine di quel che Aristotele vuol pruovare, che in ogni spezie di moto dei corpi, v'ha un non so che, il quale resta nella quiete ». « Così pure gli uomini ardentemente desiderano di trovare in se medesimi una spezie di guida nelle fluttuazioni e nelle vertigini stesse della mente ». « E però sonsi data cura di stabilire i principî delle scienze, come altrettanti punti fissi, o perni intorno ai quali possano le disputazioni d'ogni genere aggirarsi, senza avere a temere cadute o ruine, ignorando quella verità, che chi troppo si affretta a cogliere la certezza finisce per lo dubbio; laddove chi sa per qualche tempo sospendere il giudizio, arriva finalmente alla certezza. È manifesto dunque che l'arte di giudicare per sillogismo, altro non è che l'arte di ricondurre le proposizioni a'principî coll'aiuto de'termini medî. Quanto poi a'principî, si suole risguardargli come verità ricevute, senza metterle in quistione. E per quel che concerne l'invenzione de'termini medî, si suole abbandonarla alla penetrazione e all'attività della mente, lasciandola in ciò perfettamente libera (*a*) ».

Del nuovo principio suggerito da Bacone, comechè luminoso, fu tarda l'applicazione, siccome da quì a poco vedremo; ma la logica naturale guidata dal criterio stesso della ragione non cessò di far guerra alla dialettica. L'ordine matematico cominciò a servire di norma al ragionamento, e le

(*a*) Bacone, de dignit. et augment. Scientiar. Lib. V. Capo II. e IV.

forme sillogistiche, furono riprovate da tutti gli scrittori che fecero uso della lingua volgare. E quì giova fermarsi, per non anticipar cose che possono essere più opportunamente ricordate ne' successivi periodi della filosofia.

SEZIONE SECONDA.

Declinamento della fisica aristotelica.

Ognun può facilmente intendere come la fisica aristotelica, la quale trattava della natura delle cose per gl' ipotetici principî della materia, della forma, della privazione, delle qualità elementari, e delle occulte dovesse venire in aperta opposizione colla fisica sperimentale, che cerca di spiegare la stessa natura per l'osservazione de' fenomeni, e per l'analisi degli effetti e delle immediate cause loro. La sperienza fu il mezzo, per lo quale furono smentite le false e le misteriose cause de' fenomeni della natura, il perchè la riforma cominciò dalla fisica particolare, e terminò alla generale. Laonde ogni scoverta che facevasi dalla chimica, e per sino i tentativi dettati dalla curiosità di conoscere i segreti della natura, erano altrettanti passi dati contra l'autorità della fisica scolastica. Nè solamente i chimici e i medici, cultori della storia naturale, ma gli alchimisti ancora, i quali empierono le scuole e il mondo di cabalistici trovati, cooperando a' progressi della fisica sperimentale, contribuivano pure, comecchè nol volessero, al discredito della fisica aristotelica. Alberto Magno, Ruggiero Bacone, Arnaldo di Villanova, Raimondo Lulli, Basilio Valentino, ed altri lentamente prepararono cotesta riforma, la quale divenne matura sul finire del decimosesto secolo, quando apparvero i due grandi riformatori delle scienze fisiche, Galileo Galilei, e Francesco Bacone, di cui tante volte parlar dovremmo, quante sono le conseguenze, che il suo metodo ha in ogni scienza prodotto.

Galilei.

Non parliamo delle maravigliose invenzioni e delle numerose scoverte di Galilei (*a*), che arricchirono le scienze naturali; non della misura del tempo per mezzo del pendolo, non del termometro, non de' telescopî e microscopî, per mezzo de' quali portò l'occhio dell'uomo sulle sfere celesti, e nelle viscere de' più impercettibili insetti. Il suo penetrante ingegno portollo dirittamente allo scoprimento delle leggi generali del moto, nella investigazione delle quali sta la chiave dell'ordine e di tutta la simmetria dell'universo. Gli scolastici avevan detto *ignorato motu, ignoratur natura,* ma per ispiegarlo correvan dietro alle ipotesi de' peripatetici, de' quali Galilei scoperse e dimostrò gli errori. Stabilì infatti le vere fondamenta della meccanica,

(*a*) Nato nel 1564, morto nel 1642.

associandola alla geometria, e creò due scienze, che chiamò nuove, attenenti una agli agenti fisici, l'altra a'movimenti locali (*a*); siccome pure contra l'autorità di Aristotele imprese ad illustrare la dottrina del moto de'corpi che stanno in su l'acqua, o che in quella si muovono (*b*). Non è scoverta di Galilei, circa il moto de'corpi terrestri o celesti, circa il rivolgimento de' pianeti; nè osservazione (per quanto confermata fosse dagli sperimenti) che non l'avesse obligato di combattere co'peripatetici, di che valga per esempio quel che egli stesso scrive al duca Cosimo nel discorso del moto testè citato: « E perchè la dottrina, che io seguito nel proposito di che si tratta, è diversa da quella di Aristotele e da'suoi principî, ho considerato che contra l'autorità di quell'uomo grandissimo, la quale appresso di molti mette in sospetto di falso ciò che non esce dalle scuole peripatetiche, si possa meglio dir sua ragione colla penna che colla lingua; perciò mi son risoluto scriverne il presente discorso ». E in una lettera a F. Paolo Sarpi intorno a talune osservazioni astronomiche: » Or eccoci fatti certi che Venere si volge intorno al sole, e non sotto (come credette Tolommeo), dove mai non si mostrerebbe, se non minore di mezzo cerchio: nè meno sopra (come piacque ad Aristotele), perchè se fosse superiore al sole, non si vedrebbe mai falcata, ma sempre più di mezza assaissimo, e quasi sempre perfettamente rotonda ». Da questa lettera rilevasi pure, qual'aperta guerra facessero gli scolastici in tutti i punti dell'Italia alle nuove discipline, dapoichè prega egli i riformatori dello studio di Padova di trattenersi alquanto nella provvisione del matematico, sapendo bene che i nemici di quella scienza avrebbero procurato che fosse condotto qualche soggetto da poterlo dominare e spaventare, acciocchè se mai si scoprisse qualche cosa vera, restasse dalla loro tirannide soffogata (*c*). In fine peripatetiche pur furono le persecuzioni ch'egli sofferse per la difesa del sistema copernicano, e per la confermata dottrina del moto della terra (*d*).

Tante maravigliose scoverte che apersero la via alla cognizione de'corpi e delle leggi dell'Universo furono il prodotto dell'osservazione, istituita da prima sopra i più piccioli fenomeni della natura, e successivamente estesa a'grandi; imperciocchè era egli solito dire, che la natura opera molto col poco, e che le sue operazioni son tutte in pari grado maravigliose. Il suo metodo fu tutto *a posteriori*, dapoichè le analogie ricavate dalla somiglianza

---

(*a*) *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica, e a' movimenti locali.*

(*b*) V. il cennato discorso.

(*c*) Lettera de' 12 febbraio 1610. Opere di Galilei, Ediz. di Milano del 1811, Tomo VII. pag. 554.

(*d*) V. i due dialoghi intorno al moto della terra, e l'appendice intorno al flusso del mare. Tomo XI. Ediz. cit.

de' fenomeni, il condussero alla identità delle cause; le relazioni naturali delle idee alle dimostrazioni geometriche, e queste all' abborrimento della logica scolastica.

Nella stessa età in cui Galilei impiegava l' osservazione e l' analisi per conoscere la natura, e per surrogare all'autorità la sperienza, Francesco Bacone tentava la ristaurazione di tutto l' umano sapere, dettando i principî di quel metodo, che Galilei aveva praticamente seguito. Ignorava forse il filosofo inglese le scienze matematiche, sì che non potè nell' astronomia e nella meccanica far quello che praticò Galilei. Ebbe non pertanto molti luminosi antivedimenti, come quelli della gravità ed elasticità dell' aria, e della compressibilità dell' acqua, che Galilei, Torricelli, e gli accademici del cimento dimostrarono di poi. Prenunziò ancora la forza di attrazione, che spigne i gravi verso la terra (*a*); ond' è che Walpole disse di lui essere stato il profeta di quella verità, che Newton venne alquanto dopo a rivelare. Altri ingegnosi sperimenti, e acute osservazioni trovansi sparse in tutte le sue meditazioni intorno al moto generale e locale; ma uopo è convenire, che nella fisica sperimentale sta egli di rincontro a Galilei, come l' empirico sta al matematico, il che mosse Hume ad anteporre il riformatore italiano all' inglese. Del resto tali comparazioni son forse poco convenienti a due sommi ingegni, de' quali uno riformò la fisica scoprendo e dimostrando nuove verità; l' altro aprendo alla mente le vie per la perfezione di tutte le scienze naturali.

SEZIONE TERZA.

Riforma della filosofia morale.

Non meno grave fu il danno, che la dialettica scolastica arrecò alla filosofia pratica, perchè l' avvolse nella farragine delle quistioni, de' casi, e delle distinzioni. Ciò non pertanto i libri di Aristotele, che nelle altre parti della filosofia avevano introdotto falsi principî di scienza, servirono nella morale a stabilire nozioni più chiare e più ordinate di quelle che le scuole avevano professato insino al decimosecondo secolo. Imperocchè, essendo intorno a quella età apparsi nell' occidente di Europa i libri dell' *Etica* a Nicomaco, non prima furono noti, che d' ogni parte ne uscirono versioni e comenti. Indi S. Tommaso d'Aquino (*b*), imprese ad esporre in una parte delle sue *somme* (*c*) la filosofia morale aristotelica, accomodata al senso della

S. Tommaso d' Aquino.

(*a*) Novum organ. Scientiar. Lib. II. §. 45.

(*b*) Nato nel 1227, morto nel 1274.

(*c*) *Secunda secundae.*

dogmatica teologia. Questo trattato, il quale da quel tempo in poi diede norma all' insegnamento, e servì di modello agli spositori della moral filosofia, purgò d'ogni macchia Aristotele, ma non migliorò il metodo della scienza, perchè lasciolla ingombra di quelle medesime forme scolastiche, colle quali era trattata la teologia. E quantunque il prodigioso e chiaro ingegno di S. Tommaso, ben lontano dal rendersi servo delle forme dialettiche, sapesse dominarle; e nelle materie teologiche e filosofiche si facesse sempre ammirare per la verità e per la scelta degli argomenti; pur tuttavolta, a rispetto del metodo, cedette alla condizione de' tempi, ne'quali viveva. E d'altra parte, lo studio profondo, ch'egli aveva fatto di Aristotele e de' suoi comentatori, e la stretta connessione che aveva stabilito tra le quistioni filosofiche e le teologiche, produssero ch'egli sempre ricavasse la soluzione delle quistioni e de' casi morali da argomenti attinti da una triplice fonte di autorità, cioè dalla teologia dogmatica, dalla dottrina aristotelica, e dalle sentenze de' più riputati casisti. Ed è pur notabile, che S. Tommaso nelle opere morali non avesse voluto dipartirsi da tal metodo, mentrecchè nella *somma* della fede contra i gentili, uscì interamente dall'ordine scolastico, e maneggiò quell'argomento con tal forza di ragionamento e di analisi, che la cennata opera sembra appartenere ad una più culta età, anche per lo stile e per la latina locuzione, la quale è meno negletta dello scolastico linguaggio adoperato negli altri suoi libri.

I. Moralisti italiani.

Il vero punto di declinamento della morale aristotelica è quello in cui nacque l'amor delle versioni de' greci e latini manoscritti, e per conseguente il desiderio di leggere i trattati della filosofia pratica ne' proprî volgari idiomi. E quantunque si fosse cominciato dall'*etica* di Aristotele, pur tuttavolta ben presto l'esempio indusse a fare altrettanto delle opere degli altri maestri delle antiche scuole; e quel che più importa, prevalse l' abito di esporre e d' insegnare la dottrina de' costumi e de' doveri, secondo il naturale ordine delle idee. Il *tesoro* di Brunetto Latini fu la prima opera, scritta nel decimoterzo secolo in lingua francese, intorno alla filosofia sì speculativa che pratica. Il secondo libro di tale opera conteneva la versione dell'etica di Aristotele (*a*), di cui lo stesso autore dar volle per la sua patria una seconda versione in volgare fiorentino (*b*). Da questa età comincia l' Italia ad essere ricca non solamente di versioni, ma di trattati e di ammaestramenti per la gioventù e per lo governo della famiglia. Ne fan prova i trattati della forma dell'onesta vita, e della consolazione, scritti in latino ed in volgare da Albertano da Brescia; il Catone o libro de' costumi; il trattato contra l'avversità della fortuna di Arrighetto da Settimello; i fiori di virtudi e di costumi;

(*a*) Histoire de l'Academ. Royale des Inscriptions T. VII. pag. 292.
(*b*) V. Argelati Bibliot. de' Volgarizzatori T. I. pag. 95. Ediz. di Milano 1767.

il trattato de' vizî e delle virtù di frate Cavalca; gli ammaestramenti degli antichi di frate Bartolommeo, il libro delle sentenze morali degli antichi filosofi, oltre quelli che si vanno tuttogiorno publicando da' testi a penna rimasi nelle biblioteche d'Italia (*a*). A quel tempo ancora vennero in predicamento i libri degli stoici, e de'platonici, de'quali parimenti apparvero numerose versioni e comenti. Alberto Fiorentino volgarizzò il trattato di Boezio *della consolazione della filosofia;* e alquanto più tardi Angelo Poliziano trasportò dal greco in latino il manuale di Epitteto, alla qual versione seguirono dipoi molti volgarizzamenti italiani. In fine Marsilio Ficino avendo trasportato in latino le opere tutte di Platone, ed in volgare toscano molti de'dialoghi intorno al bello, al giusto e all'onesto, restituì alla filosofia morale lo specchio delle opinioni di tutti i tempi.

II.
Moralisti Francesi.

Quanto alla Francia, sebbene la filosofia morale non avesse quivi scosso il giogo degli scolastici prima del decimosesto secolo; pure il geniale spirito di Montaigne fece più, che altrove non avevano fatto gli studi di due secoli. Essendo di libero ingegno, e della autorità nemico, non seguì i peripatetici piucchè i platonici, o gli stoici; ma studiò se stesso, e trovar volle nella natura e nella propria sperienza i principî del giusto e dell'onesto: « La sperienza, egli dice, che ricaviamo dagli esempî stranieri potrà appena giovare alla nostra istituzione; dapoichè sì poco profittiamo di quella che ricaviamo da noi stessi, che ci è più familiare, e più atta ad insegnarci quel che ci conviene. Io studio me stesso più che alcun altro suggetto: questa è la mia metafisica: questa la mia fisica. Chi ripone nella sua memoria gli eccessi della collera passata e l'estremità alle quali fu da questa febbre trasportato, vede la bruttezza di quella passione meglio che in Aristotele (*b*)». Poco poterono aggiugnere all'influenza, che ebbe Montaigne ne' progressi delle conoscenze morali, i suoi coeguali, Stefano de la Boëtie e Charron, autore del trattato *della sapienza e delle tre verità*. Costoro piuttosto dimostrarono quanto quella nazione fosse generalmente preparata a spogliarsi della ruggine delle scolastiche discipline, il che vien confermato dal grande numero degl' ingegni riformatori, che da quello stesso suolo uscirono al cominciare del decimosettimo secolo.

III.
Moralisti inglesi, e fiamminghi.

Tal era ancora lo stato dell' Inghilterra a rispetto della filosofia morale, dapoichè il ritorno delle buone lettere aveva ricondotto lo studio de'classici, e rianimato la discettazione intorno a'diversi sistemi degli antichi senza spirito di parte o di favore per uno, piucchè per l'altro. Questa verità appa-

---

(*a*) Bibliot. di autori greci e latini volgarizzati dal P. Paitoni. La biblioteca italiana di Fontanini Cap. III. Tiraboschi. Storia della letterat. italian. Lib. II. Argelati art. Aristotele. Gamba. Srittori di filosofia e di scienze morali dal XIII. al XV. secolo.

(*b*) Essais Lib. III. Cap. XIII.

risce manifesta dalle opere morali di Bacone, il quale non solamente ispirò in ogni genere di disciplina l'abborrimento de'metodi scolastici, ma dimostrò essersi alla perfine posto un termine all'eterne dispute intorno al sommo bene, e di essere noi di tal benefizio debitori al cristianesimo, il quale aveva dato uno scopo certo alla filosofia (a). Ciò non pertanto molte cose desiderò egli in questa, come nelle altre parti dell'umana cognizione. Il suo metodo comune a tutte le scienze lo conduceva necessariamente allo studio sperimentale della vita, e all'analisi de'principî delle umane azioni. Per la qual cosa trattò praticamente della filosofia morale e dell'applicazione che di essa poteva farsi alla civile società (b); e diede poi in taluni saggi di morale e di politica molte regole di sapienza intorno al portamento della vita, alle passioni, alle virtù, a'vizî, alle abitudini, e persino a'pregiudizî e agli errori, considerato l'uomo così nella condizione d'individuo, come di membro di civili e politiche associazioni (c). Non seguì la stessa traccia il suo contemporaneo Tommaso Gataker teologo inglese, per lo quale non sarebbe mancato di restituire il principato della filosofia morale a Zenone stoico, e di stabilire come universal catechismo le meditazioni di Marco Aurelio Antonino, delle quali fece la traduzione e il comento. Dallo stesso amore per gli stoici fu preso Giusto Lipsio fiammingo, il quale dalla sua volta cercò in tutti i modi di abbattere la filosofia peripatetica, e di surrogarle la stoica; il perchè scrisse una introduzione allo studio della medesima, e in questo manifestossi adoratore di Seneca, di Epitteto, e degli altri filosofi, che avevano in Roma professato la stessa dottrina (d).

SEZIONE QUARTA.

Riforma della morale, e del diritto internazionale.

Lo studio delle leggi romane, che nel decimoquinto e decimosesto secolo a se attraeva tutti gl'ingegni di Europa, non solamente contribuì a risuscitare la stoica dottrina, ma diede nascimento ad una nuova filosofia pratica, applicata a'diritti del corpo sociale, e alle reciproche relazioni delle nazioni. I principî del diritto naturale, esposti nelle stesse leggi romane, purificati dallo spirito e da'precetti del cristianesimo, e spiegati dalle consuetudini de'moderni popoli, formarono il nuovo *diritto delle genti*, di cui gli antichi conoscevano il nome, ed ignoravano l'importanza. Imperocchè da

---

(a) De augment. scientiar. Lib. VII.

(b) V. i Libri VII. e VIII. de augment. scientiar.

(c) *Sermones fideles, seu interiora rerum.*

(d) Edizione di Anversa del 1637. Tom. IV. e VI.

poche regole infuori, che il proprio interesse aveva suggerito a'capi delle nazioni, come necessarie a regolare le scambievoli convenienze nelle guerre, nelle tregue, e nelle paci, mancò sempre loro la conoscenza del primo fondamento del diritto internazionale, che è l'*eguaglianza*, considerata come principio della giustizia, e de'reciprochi doveri de' popoli. Prima del cristianesimo (siccome abbiamo già detto (*a*)), i diversi popoli della terra vissero in istato di guerra, e non di pace: la forza conteneva l'equilibrio: il nome di straniero equivaleva a quello di nemico: l'odio eterno dell' inimico era la massima regolatrice della politica sapienza delle nazioni: l'esterminio, o la schiavitù erano i frutti de' conquisti: l'uomo debole innanzi al forte, il vinto in faccia al vincitore, il figlio stesso innanzi al padre eran cose e non persone! Allorchè dunque i principî della giustizia e della natural equità furono applicati all'uomo, come uomo, e non come membro della civil società, non solamente divennero più generali ed assolute le nozioni del *giusto* e dell'*onesto*, ma una più ampia catena di relazioni morali si scoperse, così degl'individui colle masse, come di queste tra loro. E siccome tali relazioni son fondate sopra similitudini, trasportate dagli Esseri naturali agli Esseri collettivi o fattizî (quali sono le civili società); così più ideali sono le analogie, e più dilicato è il ragionamento, di cui la mente dee far uso per isvolgerle, e per determinare le qualità loro. Da ciò segue, che lo studio del diritto internazionale riceve importanza, tanto dalla nobiltà del subbietto, quanto dalla gravità de' suoi argomenti. Imperocchè, se si risguardi il subbietto, il diritto internazionale tanto soprastà al diritto privato, quanto l'umanità a' singoli suoi componenti; e se si attenda agli elementi, che raccoglier dee la ragione dell'uom publico (il quale abbracciar vuole un tale studio); non potrà questi procedere colla guida d'idee semplici, ma dovrà andar componendo i suoi teoremi da' precetti della filosofia morale, dalla teoria della legge e delle azioni, e dagli stessi principî della filosofia speculativa; nè dovrà consultare se stesso, o prendere a modello il viver pratico degl'individui, ma andrà a cercare le lezioni della sperienza nella storia della vita publica delle nazioni. Ora nelle mani di questo giureconsulto-filosofo che diverrà la quistione del *sommo bene*, applicato alla vita e al corso delle nazioni? Converrà comporre un sommo bene relativo, formato da interessi fragili e mutabili, e converrà scambiare la durazione de' secoli coll'eterno e coll'infinito! Che diverrà la quistione della personalità, della coscienza, e della identità, applicata ad un aggregato di Esseri passeggieri e caduchi? Converrà dare a cotesti Esseri una volontà diversa dalla individuale, e trovare nella *nozione della legge* la forma o i tipi di tale volontà! Che diverrà la quistione della libertà naturale dell'individuo,

---

(*a*) V. sopra a pag. 57.

applicata alle azioni del corpo sociale? Converrà soggettarla alla legge politica, siccome nell' individuo è soggetta alla legge morale. Questi ed altri punti di contatto, che la scienza del diritto internazionale ha colla filosofia, spiegano come i più nobili ingegni del decimoquinto e decimosesto secolo si fossero dati ad un tale studio; e come dall' ordine de' Publicisti nascesse una classe di filosofi speculativi, le opinioni de' quali divennero celebri nella storia della filosofia. Vedremo nascere, alquanto più appresso un'altra ramificazione di questa scienza, lo studio cioè della *politica economia*, o sia degli elementi costitutivi della ricchezza e della forza delle civili società; e per lo stesso parentado di scienza vedrem gli *Economisti*, al pari de' *Publicisti*, recitar da filosofi investigatori della umana natura.

Grozio.

Il primo che nel decimosesto secolo scrisse del diritto della guerra e delle legazioni fu Alberico Gentile, di cui il nome va ricordato come del precursore di Grozio. Gli è pur dovuto il vanto di avere formato il concetto d' un diritto, insino a quel tempo ignoto, e di averlo ricavato non dalle sole autorità delle leggi romane, ma da' principî del diritto della natura, dalla filosofia morale, e dalle generali consuetudini de' popoli (25). Era non pertanto riservato ad Ugone Grozio (*a*) l'onor di fondatore e di maestro della morale pratica e della giureprudenza delle nazioni. Faceva uopo d'un uomo di sì profonda erudizione, e di tanto maturo giudizio, per abbracciare l' intero sistema delle leggi naturali, e per applicare la teoria de' diritti e dei doveri de' singoli alle comunità *indipendenti*. A questa compilazione diede egli il titolo di *diritto della pace e della guerra*, forse perchè lo credette più atto ad eccitare la curiosità de' lettori, se pure è vera la ragione che ne adduce Condillac. Certamente l' argomento ch'ei trattò fu maggiore della sua inscrizione, perchè ricercò le origini delle leggi, derivandole dalla stessa costituzione dell' uomo, e dalla concorde autorità degli scrittori di tutte le età, che formano il fior di sapienza. Tali sono le sentenze di Platone e di Cicerone, contenute ne' loro libri *delle leggi*, il trattato della *giustizia e delle leggi*, scritto da S. Tommaso di Aquino nella *seconda della seconda parte della somma teologica*, e i libri del digesto e del codice giustinianeo, i quali versano circa l' origine e i principî della *giustizia e del diritto* (26).

L' utilità e l' opportunità del suo lavoro è dimostrata dalla qualità delle opinioni, che dominavano al tempo, in cui egli scriveva. Un moderno scrittore, di non sospetta autorità, ha notato, che a quel tempo molti teologi della chiesa riformata avevano già spacciato la teoria, che le *distinzioni morali* han per loro unico fondamento l' arbitraria volontà di Dio, la quale non può essere nota per altro mezzo, fuorchè per la rivelazione; mentrecchè altri filosofanti affermavano, essere le distinzioni morali altrettante categorie

(*a*) Nato nel 1583, morto nel 1645.

create dalle civili istituzioni, massima di cui Hobbes fecesi apostolo, alquanti anni appresso (27). In tale stato di cose, utilissimo fu il disegno di dimostrare la preesistenza della legge naturale, e di proporla come l'archetipo di tutta la civile sapienza. La qual verità, per quanto ovvia oggi apparisca, è sempre utile sgombrarla dalle nubi, nelle quali la falsa scienza è stata solita involverla; siccome fu glorioso per l'autore l'avere stabilito, come universal principio di tutte le leggi, che *l' uomo è legge a se stesso* (*a*). Ma oltre l'esposte ragioni, le quali darebbero all'opera un merito relativo, ve n'ha uno assoluto e generale, che è l'aver dato ad una scienza la forma e il metodo, che prima le mancava. Imperciocchè, sebbene i trattati del diritto naturale altro non facciano, che sviluppare e applicare i principî della filosofia morale; pur tuttavolta v' ha due parti, che nel *diritto della natura e delle genti* formano uno studio speciale, da quella distinto: una è l'applicazione de' doveri degl' individui alle nazioni: l'altra è la teoria de' diritti correlativi alle obligazioni, la quale è propria della scienza del diritto. Coteste due parti, nelle quali è riposto lo studio del publico diritto, non erano state prima di Grozio scientificamente trattate. Non mancarono, è vero, taluni prematuri ingegni i quali tentarono di aprire questo nuovo cammino, e Grozio stesso cita come suoi antesignani Vasquez, Hotomanno, e Alberico Gentile, ma incompiuti e imperfetti furono i saggi che costoro ne diedero. Fu egli il primo, che abbracciò tutta intera la teoria de' diritti e delle obligazioni, anteriori e posteriori alla costituzione della società, derivandola dal *principio sociabile* dell'umana natura, e illustrandola cogli esempî delle antiche e moderne nazioni. E dopo di aver commesso insieme le parti di sì vasto disegno, modellò la giurisprudenza internazionale sopra le partizioni, le analogie e il tecnico linguaggio delle leggi romane. Che intendesse egli per *principio sociabile* il dice la sua definizione del diritto della natura. « Il diritto naturale è il dettato della retta ragione, che in ciascuna azione fa distinguere la sua convenienza o disconvenienza colla indole ragionevole e sociabile dell' uomo, e per tal mezzo ne scopre la pravità o rettitudine; il che dimostra essere quell'azione vietata, o comandata da Dio autor della natura (28) ». Ora l'avere stabilito l'indole socievole, come principio regolatore di tutte le umane azioni, serve a giustificare Grozio dalla imputazione che molti gli han fatto, di avere supposto possibile quello stato di natura, in cui l'uomo vive isolato in preda a'bisogni e agli appetiti, senza veruna legge o altra civile istituzione. Sia questo un fatto o una ipotesi, è certamente necessario presupporla, quando vogliasi esaminare la condizione, e i diritti anteriori alla costituzione della società.

(*a*) Stewart, *histoire abregée de la philosophie Première Partie*, *Chap. II. Section. III.*

Diremo ancora, che è un fatto, e non una ipotesi, nel senso, che l'uomo può in quella condizione ricadere, della qual cosa sono un esempio i popoli nomadi e i selvaggi. Imperciocchè diverso è il dire che lo *stato di natura* sia la condizione normale del genere umano, dalla quale dovette necessariamente cominciare, diverso l'ammetterla come possibile per l'umanità in generale, e come esistente per quei popoli, i quali hanno in tutto, o in parte, perduto le istituzioni e le vestigie dell'antica civiltà. Tanto è vero, che Grozio non suppose come necessario lo stato di natura, quanto stabilì l'indole socievole dell'uomo, come il primitivo principio del diritto naturale. Ma che intese egli dire per indole socievole? È questa una idea semplice, o pure un concetto complesso, capace di una chiara definizione? Chiarissima è la definizione, ch'egli ne diede ne' suoi prolegomeni: « Tra le cose comuni al genere umano è il desiderio della società, non di ogni sorta di accomunamento, ma di quella pacifica e regolata società, che può darsi tra Esseri della medesima spezie, conforme alle naturali loro capacità. Infatti noi veggiamo persino ne' fanciulli svilupparsi, prima di qualunque istruzione, una inclinazione a far del bene agli altri, e nascere in essi la compassione, come una spontanea affezione di quella età. Adunque il *principio sociabile* di Grozio è lo stesso, che il *principio della benevolenza*, dal quale altri filosofi politici derivarono dopo di lui il sistema delle leggi naturali.

Il diritto della pace e della guerra, che al suo apparire attrasse l'ammirazione di tutti i dotti, e fu in tutte le università ricevuto come il codice della sapienza civile delle nazioni, venne in un'altra età in fastidio degli spiriti leggieri e della gioventù per la mole stessa della sua erudizione: sì che cacciato fuori dell'insegnamento, gli resta appena un posto nelle biblioteche, e una onorata menzione nella storia della filosofia e delle leggi. Condillac testè citato, dice di lui, « che quantunque potesse e sapesse pensare da se, aveva non pertanto preferito dimostrar tutto coll'autorità altrui, allegando spesso in sostegno delle proposizioni le più evidenti una lunga seguenza di citazioni delle leggi mosaiche, del vangelo, de' padri della chiesa, de' casisti, e spesso nel medesimo paragrafo, di Ovidio e di Aristofane ». Noi non intendiamo difenderlo da un accusa, che andrebbe fatta più al gusto del tempo, in cui l'autore scriveva, che a lui stesso, ma vogliamo soltanto rilevare l'esagerazione di tal giudizio; e per meglio farlo, uopo è ascoltare lo stesso Grozio, il quale sembra averla antiveduta, e in parte ancora giustificata: « Per istabilire, egli dice, la legge della natura e delle genti, io sono spesso ricorso all'autorità de' filosofi, degli storici, de' poeti e persino degli oratori. Non è già che costoro indistintamente meritino il nostro assentimento, discorrendo essi spesse volte nell'interesse dell'argomento che trattano, o della causa che sostengono. Ma è sempre vero, che quando molti uomini, stati già in tempi e in paesi diversi, hanno affermato come certa

una data cosa, l'unanime loro giudizio può essere nato da una causa generale, il quale giudizio nella materia in quistione debbe essere, o una giusta deduzione di qualche principio naturale, o l'effetto d'un comune accordo. Il primo caso appartiene al diritto della natura: il secondo a quel delle genti. Ciò non pertanto per ben fissare una tal distinzione conviene stare non alle parole degli scrittori, ma alla natura del subbietto, dapoichè gli scrittori son soliti confondergli insieme. Tutto quello, che non può esser dedotto da premesse manifestamente vere, e che non pertanto sembra essere stato generalmente ammesso per vero, dee trarre origine da un libero accordo. Le sentenze de' poeti e degli oratori han minore autorità di quelle della storia, e noi ce ne serviamo meno per confermare le nostre proposizioni, che per ispargere qualche ornato sul nostro argomento (*a*) ». Ora a quelli, che mostransi sì disgustati della erudizione di Grozio, e per questa sola ragione lo condannano, vorremmo dire, che nel giudicare dell'utilità delle opere, sopratutto de' fondatori delle scienze, non convien essere dilicato a segno da condannar tutto un libro per poche macchie che in esso si scontrino, che il superfluo nulla toglie al necessario e all'utile, e che non tutta l'erudizione è condannabile; e particolarmente ricorderemmo loro, che dovendo raccogliere il diritto della natura dalle opinioni, e quel delle genti da'fatti degli uomini e delle nazioni, era questo precisamente il caso da impiegare utilmente i tesori della erudizione. In conferma di che addurremo il giudizio che Leibnitz diede tanto del merito di quel libro, quanto del vizio di ridondanza di cui era accusato. « Niuno meglio di lui seppe congiungere la sana dottrina degli scolastici, intorno alla eterna legge di Dio, col principio della sociabile natura dell'uomo ». Che se un tale libro è stato da molti tassato di profusa erudizione, risponderemo, che mal ne giudica la moderna gioventù, la quale si fa vincere dal fastidio del superfluo, che in esso trova: « a me giovane, non fece la stessa impressione (*b*) ». E per dire tutto intero il giudizio di Leibnitz non dobbiamo passar sotto silenzio l'opinione ch'egli portò del merito metafisico di Grozio. In una delle lettere a Burnet, sebbene lo commendi come scrittore di grande sapere e di sodo giudizio, pure lo giudica poco esatto ragionatore nelle acute quistioni di filosofia nelle quali non si stancava di scrivere (*c*). Forse il tenne come poco metafisico nelle quistioni trascendenti, delle quali egli dilettavasi, e forse pure si contraddisse; dapoichè di lui in altro luogo scrisse: « l'incomparabile Grozio superò se stesso, e tutti gli antichi e moderni autori, nell'aureo libro della verità della cristiana religione (*d*) ». Certamente nello stabilire i principî della

(*a*) V. i prolegomeni.
(*b*) Leibnitz, Opera philolog. Tom. V. pag. 371.
(*c*) T. VI. pag. 271.
(*d*) Lettera a Burnet Tom. VI. pag. 244.

obligazion morale, niuno meglio di Grozio difese il libero arbitrio, nè più sagacemente confutò le fallacie di quelli, che avevano sostenuto la causa della necessità (*a*). In conclusione opportunissima fu la sua dottrina morale, perchè apparve in un tempo, in cui due non comuni, ma sofistici ingegni cercavano di scuotere, uno le fondamenta della religione rivelata, e l'altro i principî della giustizia naturale, e della libertà delle umane azioni.

Herbert di Cherbury.

Il primo di cui intendiamo parlare è Eduardo Herbert di Cherbury (*b*), uomo versato ne' publici negozî, e nelle diplomatiche transazioni, il quale nel libro *della verità*, e nell'altro della *religione de' gentili* volle farsi propagatore della religione naturale, escludendo persino la possibilità della rivelazione. Egli è l'autore di quel famoso principio « che nulla può essere noto per la rivelazione, se non sia stato a ciascuno singolarmente rivelato; dapoichè quel che comunemente chiamasi rivelazione, è semplice tradizione, o storica testimonianza. Può il cielo, continua egli a dire, fare agli uomini, nella veglia o nel sonno, qualche rivelazione, ma sarà questo un particolar dono, a cui rimane estranea l'umanità. Alla sorte di questa ha la natura a bastanza provveduto colla luce delle comuni facoltà ». Le conseguenze di questa dottrina sarebbero: 1.° che la rivelazione diviene un dono de' dormienti, e degl' illusi: 2.° che la testimonianza storica può dimostrar vero qualunque fatto, tranne quello, che porta seco i caratteri della intrinseca verità: 3.° che la ragione umana, sempre chiara, retta ed uniforme, basta a se stessa e non ha bisogno d'altra guida. Della quale ultima conseguenza, se qualche spirito, men forte di Herbert, dubitasse, non dovrebbe far altro che consultare la storia delle opinioni filosofiche, degli errori, de' delitti, e in una parola, delle umane contraddizioni.

Per essere coerente agli esposti principî, Herbert dovette dare alle comuni facoltà dell' uomo quel che aveva tolto alla rivelazione. Nel cuore di ogni uomo, secondo lui, sono scolpite cinque prime verità, le quali son le fondamenta della teologia naturale, e della morale: 1.° esiste un Dio: 2.° l' uomo dee prestargli un culto: 3.° di questo culto le principali parti sono la virtù e la pietà: 4.° dobbiam pentirci de' nostri falli, ed emendarci: 5.° v' ha un' altra vita di ricompense e di pene. Suo fu pure il concetto, che quel che distingue l' uomo da' bruti, non è la ragione, ma la capacità di conoscere Dio; dapoichè tal'è la naturale sagacità di molte spezie di animali, che non può negarsi loro l' intelligenza; mentrecchè all' uomo solamente, come suo carattere distintivo, è data la cognizione della Divinità.

Quanto al merito filosofico di questo autore riferiremo il giudizio dei due più illustri tra' suoi contemporanei, cioè di essere stato uomo di non or-

---

(*a*) V. *Philosophorum sententiae de* FATO, *et de eo quod in nostra est potestate.*
(*b*) Nato nel 1581, morto nel 1648.

dinario ingegno, ma di confuse nozioni, di singolari opinioni, e di poca attitudine alle metafisiche conoscenze. Tale fu il giudizio di Gassendi e di Cartesio, alle opinioni del quale in talune parti avvicinossi, mentrecchè interamente discostossi da' principî della dottrina di lui (a). Misti a paradossi e a strani pensieri, trovansi sparsi ne' due cennati libri baleni di verità, i quali dimostrano la naturale vivacità della sua mente. Tal' è per esempio la bella dimostrazione della *causa intelligente* dell' universo, che altri scrittori di poi copiarono: « Se un uomo di retto senno vegga un orologio, che esattamente indica le ventiquattro ore del giorno, certamente giudicherà esser quell'opera il frutto dell' intelligenza e dell'arte. E qual sarà l'uomo non demente, il quale riflettendo alla macchina del mondo, che non per ore ma per secoli compie sempre il suo giro, non l'attribuirà ad un autore sapientissimo, e più d' ogni altro possente (b) »? Ma a canto a questa picciola lode dobbiam notare l' immenso demerito, d' essere stato il primo a spargere trai filosofi inglesi il germe del *naturalismo*, germe che vedremo nel seguente secolo fruttificare, e divenire la sorgente di quella presuntuosa filosofia, idolatra della ragione, la quale vuole affrancarla da' lacci d'ogni autorità, non esclusa quella della stessa natura.

Hobbes.

Metafisico più acuto, e più profondo pensatore fu Tommaso Hobbes (c), il quale ricavò il concetto della natura umana dal proprio temperamento, e dalle convenienze della sua vita civile. E siccome la politica, che vuol dire il personale interesse, dettò in lui la filosofia, così giova rilevare la logica connessione che regna tra la parte pratica, e la teoretica della sua dottrina.

I. Dottrina politica.

« Gli uomini eguali per natura, avevano prima della istituzione del civile reggimento un eguale diritto all' uso de' beni della terra: solitarî ed egoisti per propria indole, sentirono la necessità d' un' alleanza interessata, senza la quale sarebbero vivuti in uno stato di guerra permanente; privi d'industria, e senz'altra garentia per la sicurezza delle persone e delle cose loro ». « Le società civili si son formate non solamente per quello istinto sociabile, che la natura ha dato all'uomo, e a molti de' bruti altresì, come alle api, alle formiche, e ad altri animali, detti da Aristotele animali civili; ma ancora per un patto figlio della ragione e della volontà, di cui egli è privativamente dotato: per virtù di tale patto tutti ripongono le particolari volontà loro, e l' uso de' rispettivi diritti nella volontà d' un solo, o d' una comunanza, per modo che si convertano in una persona sola, promettendo a questa l'assistenza e il concorso de' mezzi individuali contra chicchessia: ma l' uomo a differenza degli altri animali (suoi colleghi nella ci-

---

(a) Cartesio Tom. VIII. pag. 138 e 168. Gassendi Oper. Tom. III. pag. 411.
(b) *De religione gentilium* Cap. XIII.
(c) Nato nel 1588, morto nel 1679.

viltà) ha una lingua, che è una trombetta di sedizione, o un ignicolo di guerra, dapoichè disputa, non per la sola fame o per la sete, ma per la dignità, per l'onore, per l'opinione; il perchè è necessario che sia contenuto da una potestà generale a tutti superiore, o sia dal timor della pena, senza del quale vana sarebbe l'unione: siccome prima dell'uuione niuno possedeva veruna cosa di proprio, così dopo di essa nulla può dirsi proprio de' cittadini, che non sia soggetto alla volontà delle leggi o del legislatore: queste leggi stesse determinano quel che è furto, omicidio, adulterio, ingiuria, dapoichè il carattere dell'azione criminosa nasce unicamente dal divieto che quelle ne fanno: la potestà di fare le leggi appartiene a colui che è investito della sovranità, la quale non ha limiti, e può sopra di tutti quello stesso, che ciascuno fuori della società potrebbe sopra la propria persona: l'interpretazione delle leggi non si trova ne' comenti de' filosofi, ma nella potestà de' governanti, altrimenti la società troverebbesi esposta al pericolo della dissoluzione e del ritorno a' primi suoi discordanti elementi: la regola dunque del giusto e dell'ingiusto sta nell'autorità del magistrato, di cui ciascuno debbe ascoltar la voce, come quella della propria coscienza (*a*) ».

Tal'è la somma della morale politica di Hobbes, che egli dice derivare dalle leggi della natura, dette ancora da lui divine, primitive e anteriori ad ogni altra legge. Ma che è per lui la natura? Nell'uomo è la ragione, e negli altri animali l'istinto e l'appetito; per modo che la legge della natura umana altro non è, che il discorso della propria ragione circa le cose che dobbiam fare o ommettere per la conservazione del proprio essere e di ciascuna parte del corpo, vale a dire l'interesse della vita materiale. Non parliamo del suo secondo libro del corpo politico, o sia del poter popolare, simboleggiato col nome d'un mostro (*b*), perchè in quello altro non fece che ripetere e esagerare i principî esposti nel primo. In una parola, offeso ed irritato dalle popolari turbolenze del suo tempo, volle accomodare la filosofia morale alla politica, divinizzando la forza: la giustizia è per lui la stessa cosa che il potere: la legge è la volontà del più forte: l'obbedienza è il dovere del debole: i primi tipi della forza vengono dalla onnipotenza della Divinità: gli uomini star debbono nelle catene, ed essere retti da quella stessa ferrea necessità, che governa l'universo. E quale fu il concetto ch'egli formossi della Divinità? Passiamo a vederlo nel quadro della sua dottrina speculativa.

II. Dottrina speculativa.

Il trattato *della natura umana* è delle opere di Hobbes quella che procacciossi maggiori ammiratori, perchè fu il primo libro che dato avesse una chiara analisi delle facoltà e delle operazioni dell'animo. Suo scopo fu, siccome egli stesso dice, scomporre l'uomo, considerato come agente morale,

---

(*a*) *De cive*, *Libertas*, *Imperium*.
(*b*) *Leviathan*.

per iscoprire i primi atti costitutivi dell' intelligenza e dell' umana cognizione, e per meglio conoscere gli elementi dell' arte di condurlo e governarlo. Tanto è vero, che in lui la politica generò la filosofia! Ma di questa conclusione somministra una pruova l'ordine stesso delle publicazioni delle opere sue; imperocchè riprodusse nel Leviathan le idee e gli argomenti, esposte già nel trattato della natura umana, e tornò sotto altra forma a ripetergli negli *elementi della filosofia*, ne' quali congiungendo insieme la teoria e l' applicazione, abbracciar volle il corpo politico, l' uomo della natura, e l' uomo della società (29). Raccogliamo i tratti caratteristici del suo sistema teologico ed intellettuale.

Suo sistema teologico.

Quanto al primo, « la curiosità di conoscere le cause spigne l'uomo a cercarle, l'una dopo l'altra, e lo conduce insino alla conclusione necessaria della esistenza d' una causa eterna, che chiamasi Dio. Ma giunto ad una tal conoscenza, non può egli formare della natura di Dio concetto alcuno, dacchè questo nome, nel comune concetto degli uomini racchiude *eternità, incomprensibilità, onnipotenza.* Laonde tutti posson conoscere, che Dio esiste quantunque niuno possa sapere quel che Dio è. Sebbene sia impossibile ad un cieco nato il formarsi un' idea del fuoco, sa non pertanto che esiste una cosa che gli altri chiamano fuoco, e ne sente egli stesso il calore. Da ciò segue, che gli attributi che noi diamo alla Divinità altro non esprimono che, o la nostra incapacità, o il rispetto che le dobbiamo: annunziano la nostra incapacità, quando diciamo che è incomprensibile e infinito: annunziano il rispetto quando le diamo i nomi, che nel nostro linguaggio adoperiamo per dinotare le cose che vogliam lodare ed esaltare, come quelli di onnipotente, di sapientissimo, di giusto, di misericordioso. Per lo vocabolo *spirito* sogliamo intendere un corpo naturale sottilissimo, che non cade sotto i sensi, ma che occupa un luogo, come occuparlo potrebbe l' immagine d'un corpo visibile. Per la qual cosa il concetto, che noi formiamo d'uno *spirito*, è quello d'una figura senza colore, ma con dimensioni; sì che nel concetto dello spirito entra ancora la dimensione; d' onde segue, che il dire uno spirito soprannaturale contiene due parole contraddittorie, e che il vocabolo *spirito*, applicato a Dio, è l' espressione d'una cosa che non concepiamo; non altrimenti che quando gli attribuiamo il sentimento e l' intelletto: è questa una maniera di dire, per dinotare il nostro rispetto, simile a quella, per la quale facciamo in Lui astrazione da qualunque sostanza corporea e sensibile ». « L'uomo per le cose visibili del mondo, e per l'ammirabile ordine loro può concepire l'esistenza d'una causa, ma non può nell' animo suo formarne veruna immagine o idea. Per l' opposito coloro, i quali non possono internarsi nella conoscenza delle canse naturali, son più disposti a foggiarsi diverse specie d' invisibili poteri, e a spaventarsi degli spettri della propria immaginazione. Il timore di questi invisibili poteri è il naturale germe di quel che dicesi *religione.* Tre sono le sorgenti della religione: il desiderio di

ricercare le cause: la relazione necessaria tra quel che ha cominciato ad esistere, e la causa che l'ha prodotto: la contemplazione dell'ordine dell'universo, e della concatenazione delle cose che lo compongono. Le due prime non producono nell'animo dell'uomo, se non l'ansietà del dubbio; dapoichè l'esistenza delle cause per rispetto agli effetti sensibili, ci porta ad antivedere, che questi medesimi effetti diverranno cause di altri effetti futuri; sì che l'uomo il più antiveggente, simile a Prometeo, a misura che più guarda nell'avvenire, sentesi rodere il cuore dal timor della morte, della miseria, di altri affanni, e non trova quiete che nel sonno. La terza poi, sebbene ci conduca, per mezzo della investigazione delle cause a Dio, eterno, infinito e onnipotente, ci lascia nell'ignoranza delle cause seconde. Questa ignoranza cospira a nostro danno, perchè si unisce a tre pregiudizî del genere umano, i quali sono: 1.° la credenza al ritorno delle anime de' trapassati o all'apparizione degli spiriti de' corpi aerei: 2.° la venerazione per tutto quel che temiamo: 3.° l'error comune, che ci fa prendere le cose accidentali, come segni o pronostici del futuro. Ora l'ignoranza delle cause seconde, congiunta a' tre dinotati pregiudizî, ci suggerisce le diverse forme di religione, le quali han diverse gradazioni, che nascono da' gradi del giudizio, della immaginazione e delle passioni, che distinguono i varî popoli della terra. Espressioni di tali forme son le cerimonie religiose, le quali si differenzian tanto tra loro, quanto le più riverite dagli uni, appariscono le più ridicole agli altri (*a*) ».

Il più profuso ateismo trasparisce dal cennato concetto della Divinità e della religione, dapoichè gli attributi dell'Ente perfettissimo si confondono colla incapacità e ignoranza della umana mente, e alle diverse credenze religiose non si dà altra origine, che le fantasime della immaginazione e delle passioni de' popoli. Cospira con tal concetto quel che l'autore scrisse della religione nel libro *de cive*, dove considerolla come un instrumento necessario di pace e di concordia tra gli uomini, e come parte del civile reggimento de' popoli. Ivi ancora ebbe per indifferenti le diverse forme di religione, purchè tutte cospirassero allo stesso fine politico; ma ciò non basterebbe a qualificarlo come un assoluto ateista. Imperocchè distinse in quel libro la religione di natura dalla rivelata; trattò del regno di Dio, secondo la vecchia e la nuova alleanza, e infine discuter volle teologicamente le condizioni necessarie ad acquistare il regno de' cieli. E ciò fece con tale sfoggio di autorità, ricavata dalle sacre pagine, che sembrò riconoscere una legge primitiva di natura, parto dell'eterna sapienza, e una legge di rigenerazione colla quale Dio volle accorrere a' vizî e alla depravazione del genere umano. L'erudizione scritturale, se non altro, farebbe credere, ch' egli non isprez-

---

(*a*) Trattato della natura umana, Capo XI. Leviath., Capo XII.

zasse affatto uno studio, che avrebbe dovuto riputare vano ed inutile. In conclusione i diversi trattati, che compongono il libro *de cive*, contengono la sua dottrina esteriore. L'aperto ateismo, che professò negli altri libri, viene meglio spiegato da' principî del suo sistema metafisico, che ne sono il prodotto.

Dottrina intellettuale.

Chi ammette la sensazione per unico principio della umana cognizione; chi spiega per lo moto l'esercizio delle facoltà dell'anima e delle operazioni intellettuali; chi riconosce nella sperienza i soli fatti, e nega persino le necessarie loro relazioni; chi nega ogni principio di causalità, e non riconosce nell'antecedente, se non un accidentale segno del conseguente; chi toglie alla riflessione la facoltà di astrarre e di generalizzare, e riconosce in lei il solo potere di raccogliere le idee singolari, e di comporre Esseri collettivi; chi risguarda come arbitrarie e nominali le denominazioni generali, e nega l'esistenza del vero; è un assoluto ateo, un puro materialista, ed un perfettissimo scettico, perchè non ammette in natura una sostanza diversa dalla corporea, e non dà a questa altra esistenza fuor di quella del fenomeno, o sia della semplice apparenza. Se dimostreremo esser questi i principî della filosofia obbesiana, avremo altresì spiegato la coerenza tra la filosofica e la teologica sua dottrina.

Origine delle conoscenze.

E in prima, quanto a' principî e all'origine delle umane conoscenze, apertamente dichiarò, « che l'origine d'ogni pensiero sta ne' sensi; che il pensiero è la semplice rappresentazione o apparenza d'un obbietto sensibile; e che non v'ha conoscenza umana la quale non tragga da'sensi la sua primitiva origine ». E volendo spiegare come il pensiero si formasse, soggiunse: « la sensazione e la fantasia consistono in un puro movimento del cuore nel resistere alla pressione, che riceve dagli obbietti esterni: le qualità degli obbietti sensibili altro non sono, che moto della materia, per virtù del quale moto gli obbietti diversamente operano negli organi de'sensi (*a*) »: « le concezioni e le apparizioni in realtà altro non sono, che movimento suscitato in una interna sostanza del capo: a misura che questo movimento si allenta e divien più debole, la concezione passa ad essere memoria, o immaginazione: memoria chiamasi lo stesso debilitamento della concezione, e immaginazione la concezione indebolita; per modo che immaginazione e memoria sono una medesima cosa, la quale prende per diversi motivi nomi diversi (*b*) ». « La causa del legame tra più concezioni, o sia del passaggio da una concezione all'altra, proviene dacchè furon esse nel medesimo tempo prodotte da'sensi: per esempio da S. Andrea lo spirito passa a S. Pietro, perchè questi due nomi si scontrano uniti insieme nella sacra scrittura; indi da S. Pietro

(*a*) *Leviathan* par. I. Cap. I.
(*b*) *Della Nat. Um.* Capo II. e III. *Leviath.* Cap. II.

passa ad una pietra, la quale ci mena al pensiero d'una fondazione; da questa, ad una chiesa; dalla chiesa ad un popolo; da un popolo al tumulto; dal che apparisce manifesto, che lo spirito partendo da un punto si può portare dove vuole (*a*) ».

Moto, causa del pensiero.

Lasciamo di far note alla teoria dell'origine unica delle umane conoscenze, della memoria, della immaginazione e dell'associazione delle idee, perchè sarà frequente l'occasione di tornarvi in parlando degli altri filosofi che copiarono da Hobbes tali principî e definizioni, senza misurarne le conseguenze. Fermiamoci piuttosto sopra la teoria del moto, come più caratteristica della dottrina del materialismo, e domandiamo come possa concepirsi o spiegarsi, che la sensazione o la fantasia consistano in un movimento, o sia nella resistenza, che il cuore fa alla pressione degli obbietti esterni. Supponendo la pressione degli obbietti esterni sul cuore, la resistenza di quest'organo all'impressione che riceve, e il suo sforzo per liberarsene; dovrebbe la sensazione essere di forza, di resistenza, di conato, o di altra simile impressione. Ora come in luogo di tali sentimenti nascono la vista d'un cavallo, d'un monte, d'un palazzo, o l'udita d'un musicale concerto, o i diversi sapori del palato? Molto meno può concepirsi come tutte le qualità degli obbietti sensibili, non sieno altro che moto della materia, dapoichè lo stesso Hobbes pone per principio, che il moto non può produrre altro che moto (30). Se il moto non può produrre altro che moto, la conseguenza sarà, che il movimento dell'obbietto esterno facendo impressione nell'organo del senso, e da questo propagandosi insino al cuore, produrrà un commovimento, o una vibrazione, come quella che farebbesi nella corda d'un musicale instrumento; ma non potrà aggiugnere quel che è estraneo al moto, cioè la figura, l'armonia, il gusto del dolce o dell'amaro, e qualunque altra sensazione gradevole o dolorosa che sia. Da ciò segue, che o è falso l'assioma, che il moto non può produrre altro del moto, o convien confessare, che il moto non può produrre la sensazione, nè creare quel che in se non ha.

Teoria delle qualità sensibili.

Non meno singolare è il suo concetto intorno alla realità delle cose sensibili, e alle conclusioni ch'è lecito ricavare dalla sperienza: « Così nella visione, come in tutte le concezioni, che acquistiamo per mezzo degli altri sensi, il subbietto della inerenza loro non è nell'obbietto, ma in colui che sente. Da ciò segue che gli accidenti o le qualità, che i sensi ci dimostrano come esistenti nel mondo, in realtà non vi sono, ma debbono essere risguardate come apparenze. Nel mondo non v'ha nulla di reale, che sia fuor di noi, se non i movimenti pe' quali tali apparenze son prodotte. Ecco la sorgente degli errori de' sensi, che i sensi stessi debbono correggere; dacchè mentre da una parte i sensi mi dicono che un colore risiede nell'ob-

---

(*a*) Della nat. um. Cap. IV.

bietto, che io direttamente veggo; dall'altra gli stessi sensi mi avvertono, che il colore non è nell'obbietto allorchè lo veggo riflesso (*a*) ». Questo è il famoso sofismo, per lo quale gli scettici hanno negato la realità prima delle qualità secondarie, e indi delle stesse qualità primarie della materia. Il colore, del pari che il suono, l'odore, il sapore, il caldo e il freddo non sono nell'obbietto, nel senso che tali accidenti son da essi separabili senza cessar di essere quel che sono; e nel senso ancora che gli obbietti stessi, ne' quali noi supponghiamo inerenti le dinotate qualità non partecipano delle nostre sensazioni; ma da ciò non segue che quegli accidenti sieno in noi, come fantasime suscitate da' sensi nostri. Tra gli obbietti e gli organi v' ha uno, e spesso più mezzi, pe' quali gli obbietti passano prima di venire a noi; e v' ha negli obbietti stessi delle naturali disposizioni, che li rende capaci di diverse modificazioni; sì che il conchiudere che sono in noi perchè non sono inerenti ed essenziali all'obbietto, contiene un salto, tutto ipotetico e congetturale. Ma di questo avrem pure altre occasioni di parlare, a misura che andremo ripassando le opinioni e le estremità per le quali si è corso, prima che la mente de' filosofi non pervenisse alla cennata distinzione. Intanto da questa maniera di giudicare della realità delle qualità sensibili, dipendono tutti gli altri concetti dello stesso autore, intorno alla sperienza, alla connessione delle cause co' loro effetti, alla qualità puramente nominale degli universali, e alla nozione del vero.

Sperienza e causalità.

Circa la sperienza, e la connessione delle cause: « Niuno può aver nell' animo il concetto del futuro, che ancora non esiste, perchè dalle nostre concezioni del passato formiamo il futuro, o piuttosto formiamo il nome di futuro, che è relativo al passato. Infatti quando ci siamo accostumati a veder succedere dalle stesse cause i medesimi effetti; quando veggiamo intervenire le stesse cose, che abbiamo altre volte veduto, ci attendiamo alle medesime conseguenze ». « Allo stesso modo se taluno vede presentemente avvenire, quel che è altra volta avvenuto, presuppone nell'avvenimento presente lo stesso antecedente che veduto aveva nel passato. Chi per esempio, ha veduto che del fuoco restan le ceneri, dalle ceneri conchiude essere stato il fuoco. Questo è quel che chiamasi *congettura* del passato, o *presunzione* di un fatto. Ognuno che abbia spesso osservato, che dalle stesse cause antecedenti son venute le medesime conseguenze; ogni volta che vede l'antecedente, si attende a vedere il conseguente; o quando, vedendo il conseguente, giudica esservi stato l'antecedente, e dice che l'*antecedente* e il *conseguente* son segni l' un dell'altro; sì che afferma, esser le nuvole segni della futura pioggia, e la pioggia, segno delle nuvole già passate. Nella conoscenza di tali segni, acquistata per la sperienza, si ripone comunemente

---

(*a*) Della nat. um. Capo II.

la sapienza d'un uomo, relativamente ad un altro; ma è questo un errore, perchè i segni non sono altro, che congetture: la certezza loro cresce, o sminuisce, secondo che sien mancati per un maggiore o minor numero di volte, non essendo essi pienamente evidenti. Quantunque un uomo abbia costantemente veduto il giorno e la notte succedere l'uno all'altra, non però ha il diritto di conchiudere, che si succederanno sempre allo stesso modo, o che siensi ab eterno succeduti: *la sperienza non somministra mai conclusioni universali* (*a*) ». Alle quali cose tutte si risponde, che da'fatti singolari non è lecito dedurre conclusioni universali; ma dall'uniformità di tali fatti ben si può, anzi si dee dedurre una conseguenza universale. Non è forse dalla sperienza, che noi deduciamo l'universalissima conclusione della *uniformità ed immutabilità delle leggi della natura?*

Natura degli universali.

Circa la natura degli universali: « Un nome universale unico è dato ad un grande numero di cose, a cagione della loro somiglianza in qualche qualità, o accidente; e mentrecchè il nome proprio ricorda alla mente una cosa singolare, gli universali ricordano ciascuna delle cose, di cui quel grande numero si compone (*b*) ». E in altro luogo: « l'universalità del medesimo nome dato a più cose, è stata la cagione per la quale gli uomini han creduto, che universali fossero le cose stesse denominate; e hanno seriamente affermato che oltre di *Pietro*, di *Giovanni* e del resto della umanità presente, passata e futura, esistesse qualche altra cosa, che noi chiamiamo *l'uomo in generale*. Costoro si sono ingannati prendendo la denominazione generale o universale per la cosa, che la medesima esprime. Infatti quando si domanda ad un pittore di dipingere un uomo, o sia l'*uomo in generale*, gli si lascia la libertà di scegliere l'uomo, di cui meglio gli piacerà delinear la figura; e d'altra parte il pittore sarà obligato di copiare uno degli uomini passati, presenti, o futuri, de' quali niuno è *l'uomo in generale*. Ma quando a questo pittor si domanda di dipingere il re, o altra persona determinata, debb'egli limitare ed effigiare la persona scelta. È dunque manifesto, che nulla v'ha di universale fuori de' nomi, i quali però son detti *indefiniti* (*c*) ». E in altro luogo: « Siccome nelle congetture, che formiamo circa le cose passate o future, la prudenza esige che si conchiuda colla guida della sperienza; così è un errore l'inferire da questa il nome, che deesi dare alla cosa, o sia non può l'esperienza dirci, che una cosa debba essere chiamata giusta o ingiusta, vera o falsa; nè possiamo generalizzare veruna proposizione, tranne se avessimo soltanto in veduta l'uso de' nomi, che gli uomini hanno arbitrariamente imposto (*d*) ».

(*a*) Della nat. um. Cap. IV.
(*b*) Leviath. Cap. IV.
(*c*) Nat. um. Cap. V.
(*d*) Ibid. Cap. IV.

Vero e falso.

Ora vuolsi soltanto domandare se i tipi dell' uomo in generale, degli animali, delle figure geometriche corrispondano ad un fatto uniforme e costante della natura, o se esistano nella sola immaginazione di coloro che inventarono tali nomi; se co'nomi generali siesi inteso esprimere il concetto della natura, o solamente la collezione degli Esseri simili? E domanderemmo ancora da quali Esseri collettivi sien ricavate le nozioni generali della regola, dell' ordine, del bello, del giusto o dell' ingiusto? Ma l' argomento di Hobbes va più innanzi e giugne persino a dar come nominali le nozioni del *vero*: « Il vero e il falso, egli dice, sono attributi del discorso e non delle cose: dove non è discorso, non può trovarsi vero o falso, comechè possa esservi l' errore. E siccome la verità sta nel giusto uso delle parole, di cui ci serviamo nelle nostre affermazioni; così ogni uomo ricercatore dell' esatta verità dee conoscere il valor delle parole, e ricordarsene per collocarle opportunamente ». « Dalla esatta definizione de' nomi dipende il principale uso del discorso, che è l' acquisto della scienza, siccome dalla mancanza o dal vizio delle definizioni nasce l' abuso delle dottrine false, o vote di senso, che son proprie di quelli, i quali formano l' istruzione loro coll' autorità de' libri, e non colle proprie meditazioni. Costoro stanno tanto al disotto degl' ignoranti, quanto a questi soprastanno i veri sapienti; dapoichè l' ignoranza occupa il mezzo tra la vera scienza e le false dottrine. I vocaboli sono i *gettoni* del sapiente, che sen serve soltanto per calcolare, e per contrario sono la moneta degli stolti (*a*) ». V' ha in questo squarcio vere e false proposizioni miste insieme, che convien separare, per discernere l' equivoco dal quale si fan poi discendere le false conseguenze. Che dallo esatto definir de' vocaboli nasca il giudizio della verità, e per conseguente la scienza, non è chi possa negarlo. Ma che il vero e il falso sieno attributi del discorso, e non delle cose di cui discorriamo, e che la scienza sia unicamente riposta nel giusto valor delle parole, son due ambigue proposizioni, che fa uopo dichiarire. Se per *discorso* s' intende il semplice giudizio, sarà vera la proposizione, che la verità è un attributo del discorso. Ma se distinguiamo il giudizio dal ragionamento, e per la voce discorso s' intenda il secondo e non il primo, la proposizione dell' autore diviene falsa, e feconda di false conseguenze. Infatti chiamiamo discorso il ragionamento delle idee trasportato in quello de'segni, o sia della parola, e ammettiamo come certo, che il ragionamento altro non è che un tessuto di giudizî. Ma non crediamo che ogni giudizio, che vuol dire ogni proposizione, possa chiamarsi ragionamento, perchè se così fosse, l' affermare e il negare sarebbe ragionare. Cotesta denominazione sarebbe tanto più impropria, quanto il linguaggio è necessario per formare una serie di giudizî,

(*a*) Leviath. Cap. IV.

e non per affermare o per negare. I sordi e muti distinguono i colori, comechè ne ignorino le denominazioni, e forman giudizî e proposizioni concettuali senza l'uso de' segni. Adunque se in luogo di dire, che il vero e il falso sono attributi del discorso si dicesse, che sono attributi de'nostri giudizî, la proposizione dell'autore diverrebbe vera, ma muterebbe tutto il senso del suo argomento, e scoprirebbe l'assurdo della conseguenza ch'egli ne deduce, cioè che la verità sta nel giusto uso delle parole.

Ristabiliamo ora la giusta nozione del vero, e vediamo come tosto spariscano le false conseguenze dell' *assoluto nominalismo*. Il vero, considerato come oggetto dell' umana cognizione, è una idea di relazione, o sia è un giudizio che noi pronunziamo sopra le relazioni così de' nomi significativi delle idee, come delle stesse idee significate. Ma cotesto giudizio è doppio, perchè si compone di due giudizî successivi, uno del paragone del nome colla idea, l'altro dell' idea co' tipi della verità naturale. Così, il geometra allorchè giudica delle proprietà del triangolo e del quadrato, paragona non solamente l' idea dell' angolo retto colla idea della misura che ne ha fissato la scienza, ma altresì colla natural proprietà d'una retta perpendicolare abbassata sopra d' un' altra orizzontale. Che se la materiale rappresentazione delle due rette, o di qualunque altra figura, non mettesse d'accordo la verità espressa da'segni con quella delle cose significate; la mente, senza mai confondere gli uni colle altre, scoprirebbe il difetto delle figure, prendendo appunto per norma della verità i tipi naturali delle medesime. L'errore dunque e l'equivoco de'*nominali* sta nel trasportare e limitare a'soli segni quel giudizio complesso, che la mente a un tempo forma, e su' segni e sulle cose significate. In fatti quale altra, se non questa, è l' origine della quistione, se le verità geometriche sieno reali o arbitrarie? Non è la mente che colle sue astrazioni ha creato le verità geometriche, o che ha formato il triangolo, ma ne ha scoverto i rapporti e trovato l'espressione. Cotesti rapporti sono necessarî ed immutabili, e son presupposti in tutte le leggi meccaniche della natura. In somma nell' astrarre le qualità degli obbietti sensibili, la mente nulla mette del suo, ma le separa, o le considera come divise dal subbietto cui sono inerenti; sì che ogn' idea astratta rappresenta sempre una realità, che è nella natura stessa del subbietto, ed è fuori dello spirito di chi la contempla. Ora qual maraviglia, che co' suoi principî ragionando, Hobbes giugnesse alle più estreme conseguenze! Egli non ammise alcuna realità in natura; ridusse le idee a puri segni di convenzione, e il vero a semplici convenienze relative; non seppe ravvisare in se medesimo una sostanza diversa dalla corporea, e per conseguente non potè concepirla neppure nella causa eterna di tutte le cose. Imperocchè i dogmi della immaterialità dell' anima e della esistenza di Dio sono sì connessi tra loro, che l' uno serve di grado all' altro. In altri termini, chi non sente in se una sostanza pensante, non ha dove figgere il piede per salire insino alla su-

prema intelligenza. E però Hobbes de' essere risguardato come il precursore d'un altro pernicioso filosofo, che venne dopo di lui ad esporre sistematicamente la stessa dottrina, e pretese ancora rivestirla dello apparato degli assiomi e delle matematiche dimostrazioni (*a*).

Merito scientifico di Hobbes.

Ciò non ostante i libri di Hobbes hanno un merito logico, che non de' esser passato sotto silenzio, così per non mancare alla imparzialità del giudizio, come per ispiegare la celebrità, che meritò quest'acuto e profondo pensatore. Il suo trattato della natura umana, per quel che concerne l'analisi delle facoltà dell'anima e delle operazioni dell'intelletto, non solamente fu il primo a venire in luce, ma meritò un universale plauso per la chiarezza e per l'ordine delle idee. Il capo quarto e il quinto di questo libro contengono i lineamenti del suo trattato logico, publicato di poi tra gli elementi della filosofia col titolo di *computatio*, *sive logica*. Tranne il vizio di quell'*assoluto nominalismo*, del quale abbiamo testè parlato, le operazioni della facoltà discorsiva, l'intervenzione dei segni come instrumenti necessarî del pensiero, e le regole sostanziali della forma sillogistica furono in questo secondo lavoro con tal chiarezza e semplicità esposto, che può lo stesso essere considerato come il più utile correttivo della dialettica aristotelica. Il suo stile fu sentenzioso e vivace, come quel di Bacone, e spesso ancora più chiaro. Questi pregi gli procurarono la stima e l'ammirazione anche di quelli, che più alieni erano da'suoi principî, come Mersenne, Gassendi, ed altri de' più illustri nomi di quella età (31). In somma la singolarità de'suoi paradossi non impedì, che le sue opere fossero avidamente lette, e che ognuno in lui distinguesse, il ragionatore dal filosofo. Noi abbiamo poc'anzi dato come inesplicabile la sua scritturale erudizione di rincontro a' principî della sua filosofia speculativa. Serve ora alle ultime conclusioni del nostro discorso l'addurne un esempio, non solamente per se stesso notabile, ma utile a rischiarare la più importante delle quistioni, che si fanno intorno a' primordî del sapere umano, quella cioè della origine del linguaggio. Ne' capi quarto e quinto della natura umana aveva egli detto, che il desiderio ed il bisogno di comunicare le idee e i sentimenti proprî somministrarono agli uomini l'occasione della invenzione del linguaggio, e che per tal mezzo fecero essi passare il discorso delle idee in quello delle parole. Torna allo stesso argomento nel *Leviathan*, e forse poco soddisfatto della comune opinione ravvisa nella istituzione del linguaggio le tracce della sapienza e dell'insegnamento divino: « L'invenzione della stampa, dic'egli, quantunque ingegnosa, non ha nulla di straordinario, se si paragona con quella delle lettere » (*b*). « Ma la sublime e la più utile di tutte le invenzioni,

---

(*a*) Benedetto Spinoza, di cui più appresso parleremo.

(*b*) Cap. IV.

fu quella del discorso, composto di nomi o denominazioni, e delle congiunzioni loro. Questa invenzione permette agli uomini di mettere in deposito i proprî pensieri, di richiamargli quando son passati, e di comunicargli reciprocamente, non solamente per la comune utilità, ma ancora per lo diletto del conversare. Senza di essa non vi sarebbe politica comunanza, non società, non concordia, nè pace maggior di quella che regna tra' leoni, gli orsi e i lupi. Il primo autore del discorso fu Dio stesso, il quale insegnò ad Adamo i nomi delle creature, poste sotto gli occhi suoi. E sebbene la scrittura altro non dica, pure ciò bastò per apprendere all' uomo, come dovesse far giunte di altri nomi, a misura delle occasioni che gli somministrarono l'esperienza e l' uso delle cose create, e come unendogli insieme a poco a poco, potesse trovar la maniera di farsi intendere. A tal modo, potè l' uomo col tempo formarsi un linguaggio, il quale se non ebbe l' abbondanza necessaria all' oratore e al filosofo, fu certamente bastevole a' suoi bisogni (32) ».

Restiamo quì dal fare qualunque nota a questa opinione di Hobbes, per indi a suo luogo vedere, se debba essere interpretato come un resto di religiosa credenza, di cui non potè disfarsi, o come un' autorità di filosofica ragione.

Puffendorfio.

Intanto, essendo Grozio e Hobbes divenuti i due grandi modelli della teoria delle leggi naturali, all'uno o all'altro cercarono di avvicinarsi quelli, che dopo di essi versarono circa il medesimo argomento. Non parliamo di Seldeno, il cui nome va spesso associato a quello di Grozio, perchè le due opere che gli diedero celebrità, possono considerarsi come estranee alla filosofica quistione della origine della legge (33). Quegli che volle di nuovo rimescolare una tal quistione, fu Samuele Puffendorfio (a), professore di filosofia morale nell'università di Lunel in Isvezia, il quale publicò nel 1672 la voluminosa opera *de jure naturae et gentium*, e alquanti anni appresso il trattato *de officio hominis et civis*. In ambo questi libri egli aderì ora a Grozio, ed ora ad Hobbes, di cui erasi dimostrato ammiratore nelle prime sue scientifiche produzioni (34). Certamente seguì il secondo e non il primo nella teoria principale della origine della legge, la quale è il fondamento di tutta la sua morale e politica dottrina. « Acciocchè, egli dice, il sistema del diritto naturale possa corrispondere alla idea d'una vera scienza, non è necessario stabilire (siccome taluni han fatto) che *l' onesto* o il *disonesto* stia di per se, e fuori di qualunque *instituto;* nè è necessario ammettere tali nozioni per distinguere l'obbietto immutabile del diritto naturale dall' onesto e dal disonesto del diritto positivo, il quale è creato dalla volontà del legislatore. Infatti l' onestà e la disonestà morale son qualità

(a) Nato nel 1632, morto nel 1694.

delle azioni umane, che nascono dalla convenienza o disconvenienza delle stesse azioni, per rispetto ad una data regola o legge. Ora altro non essendo la legge, che un'ordinanza, per la quale il superiore vieta o comanda qualche cosa; io non veggo come potrebbesi concepire l'onesto o il disonesto, prima della legge, o sia della volontà del superiore. Parmi ancora che quelli i quali ammettono per fondamento della moralità delle umane azioni una, non so quale, regola eterna, non dipendente dalla divina istituzione, associino manifestamente a Dio un principio esteriore coeterno, a cui ha dovuto per necessità uniformarsi nel determinare le qualità essenziali e distintive d'ogni cosa (*a*) ». Ma in niun luogo Grozio aveva detto che la regola eterna delle azioni, o sia l'*onesto* e il *turpe* nascesse da un principio *ab extra*, coeterno colla Divinità; che anzi aveva espressamente professato, essere la legge un dettato della sana ragione per una luce infusale da Dio, autor della natura (*b*). Del resto seguiamo il filo de' suoi pensieri insino al concetto e alla definizione della legge, e della obligazione. « La legge, continua l'autore, è la volontà d'un superiore, la quale impone a quelli, che gli son soggetti l'obligo di comportarsi nel modo, come egli stesso prescrive. Per volontà s'intende non una semplice determinazione, che si fermi nello spirito del legislatore, ma una risoluzione notificata in modo convenevole a quelli che debbono eseguirla, talchè conoscano la necessità di regolarsi in quel modo e non altrimenti. Malamente Grozio definisce la legge per *una regola delle azioni morali la quale obliga a ciò che è retto*, perchè secondo una tale definizione, vi sarebbe qualche cosa di giusto e di retto, anteriore alla legge o alla regola. La legge ha la forza di obligare: l'obligazione *è una qualità morale, in virtù della quale siam costretti da una necessità morale, di fare, di ricevere, o di tollerare qualche cosa*: per imporre altrui una obligazione è necessario, o che l'uomo si soggetti volontariamente a tal condizione, o che dipenda dall'autorità d'un superiore, che abbia il diritto di costrignerlo all'adempimento di essa: l'uno e l'altro caso nascono da un principio esteriore, il quale produce necessità, e non principio di obligazione. Il diritto poi d'imporla nasce non solamente dalla forza e dal potere di far soffrire qualche male a' contravventori, ma ancora da giusti motivi che abbia il legislatore per limitare la libertà degli agenti morali; nel che è riprensibile la teoria di Hobbes, che riconosce la sola forza come la fonte e l'origine della legge di natura. Questi giusti motivi non pertanto son relativi allo stato e alla condizione delle creature, per le quali la legge è stata fatta, cosicchè la legge di natura, data all'uomo, è di una necessità non assoluta, ma condizionale o ipotetica (*c*). Dipen-

(*a*) Lib. I. Cap. II. §. 6.

(*b*) V. sopra a pag. 94.

(*c*) Lib. I. Cap. I. §. 4. Cap. VI. §. 9 e seg. Lib. II. Cap. III. §. 4 e seg.

deva dalla volontà di Dio il produrre o il non produrre una creatura, a cui convenisse necessariamente la legge di natura, ma dopo di averla creata, non potrebbe pensarsi che volesse Dio mutarla; d'onde segue, non esser vera l'opinion di quelli, i quali credono che potrebbe Dio cangiare la legge naturale, nè di quegli altri, i quali affermano essere la legge immutabile, perchè fondata nella *santità* e nella *giustizia essenziale di Dio*. Segue ancora da ciò, che indimostrabile sia l'assunto di coloro, i quali sostengono, che la legge naturale sia una copia sì fedele della santità e della giustizia divina, che per uniformarsi alla medesima debbano gli uomini comportarsi gli uni verso degli altri nel modo stesso, nel quale Dio si comporta con loro. Come il diritto sovrano che Dio esercita verso le sue creature potrebb'essere il modello del diritto che conviene ad Esseri perfettamente eguali tra loro? E come una legge, la quale impone agli uomini scambievoli obligazioni, passar potrebbe per un saggio dell'autorità divina, la quale è esente da legge e scevera di obligazione (35)? ». Basti questo breve ritratto de' principî di Puffendorfio intorno alla origine delle qualità morali e della legge, e passiamo ad esaminare la connessione, che il suo sistema ha con quelle maggiori verità, che formano il fondamento della filosofia morale.

« Un dotto, egli dice, ci ha fatto l'obbiezione, che per lo solo principio fondamentale del nostro sistema sia impossibile dimostrare la necessità di quella virtù, che chiamasi *forza morale* o *coraggio*, senza supporre l'immortalità dell'anima, che è la sola ricompensa sperabile da coloro, i quali sagrificano la vita per una buona causa. Confesso, che empia cosa sarebbe il negare, o il rivocare in dubbio l'immortalità dell'anima; ma non è ancora dimostrato, che ogni onesta azione debba essere necessariamente seguita da una ricompensa esteriore; e oltre a ciò potrebbe certamente il sovrano forzare i proprî sudditi a prendere le armi, a fargli marciare contra il nemico per la difesa dello stato, e comandare (allorchè le leggi della guerra l'esigano) a pena della vita, che niuno abbandoni il suo posto, e che si combatta insino alla morte. E siccome di due mali si sceglie sempre il minore, e il battersi coraggiosamente insino all'ultima estremità in una pericolosa occorrenza, è un mal minore dell'esporsi ad una certa morte; così dovrebbe essere stolto e vile quel soldato, che per non essere ucciso dal nemico, vendendo a caro prezzo la sua vita, si facesse ignominiosamente uccidere dal carnefice. Ora è indifferente, a mio credere, il motivo che ci anima a combattere, purchè vigorosamente si combatta; e d'altra parte la conservazione degli stati, o della società umana in generale, non richiede che ogni particolare sia pieno di quella tale sorta d'intrepidità, che il timor della morte non può smuovere, e di cui l'universale degli uomini non è certamente capace ». « Molto meno vero è che esclusa la supposizione dell'immortalità dell'anima, ne derivi per necessaria conseguenza, che il *sommo bene* dell'uomo sia riposto nel piacere. Imperocchè nel modo in cui da noi

si spiega la scienza del diritto naturale, non si nega l'immortalità dell'anima, ma si fa da quella astrazione. Il piacere de' sensi, che comunemente chiamasi *il sommo bene di Epicuro,* non solamente non è conducente alla *sociabilità*, alla conservazione e alla pace del genere umano, ma è a tali beni direttamente contrario. Uopo è convenire, che la natura e il fine della religione cristiana sono affatto diversi da quelli della detta scienza (*a*) ». Le conseguenze immediate di questo discorso sarebbero: che la dottrina della immortalità dell'anima sia estranea alla filosofia morale: che quella credenza sia un dono utile ma non necessario, che la religione cristiana ci ha fatto: che il principio cardinale della sapienza morale, contenga in se quanto basti a regolare le umane bisogne.

Resta ora a conoscere quale sia un tal principio, e con esso termineremo l'analisi della dottrina di Puffendorfio. Il principio è, *che ognuno debb' essere portato a formare e a mantenere, per quanto da se dipenda, una società pacifica verso tutte le altre, conformemente allo scopo e al fine del genere umano, senza eccettuazione di sorte alcuna* (*b*). A buon conto è il *principio sociabile* di Grozio, spogliato della sua origine, e di ogni relazione colla legge e coll' ordine morale dell' universo. Ogni analisi delle altre parti della sua opera sarebbe estranea al nostro scopo. In compendio, la sua teoria morale della legge distrugge la verità ed immutabilità de' principî del giusto e dell' onesto; riduce la legge naturale ad una legge positiva, che non ha altro fondamento fuori dell' arbitraria volontà del suo Autore, e ripone il sentimento dell' obligazione e del dovere nella pura obbedienza passiva delle sue creature. Non osò interamente accogliere la teoria di Hobbes, nè interamente rifiutare quella di Grozio. Così prendendo or dall' uno, ora dall'altro, or dalla greca e dalla romana filosofia, or dalle sacre pagine, ed ora dalla romana giurisprudenza, rimescolò da capo il diritto della natura e delle genti; e infardollo di tanta erudizione, di quanta era ricca l'opera di Grozio, senza averlo imitato nella scelta de'principî e nella severità del giudizio. Ciò non pertanto il suo libro non solamente non fu così severamente giudicato, ma si sparse per le università e per le scuole di tutta Europa e fece quasi dimenticare Grozio, del che giova accennare le principali cagioni. La prima è, che nella composizione del cennato libro v'ha tal metodo di sposizione, che nulla rimane a desiderare per rispetto all' ordine e alla chiarezza con cui le materie vi sono trattate: la seconda, ch'egli non osò mai contraddire le massime ricevute, nè fece valere i principî delle sue teorie, per dedurne tutte le conseguenze, delle quali eran quelli capaci; nel che il difetto logico giovogli, perchè nol fece giugnere alle estreme

(*a*) Lib. II. Cap. III. §. 19.
(*b*) Lib. II. Cap. III. §. 15.

conclusioni, alle quali giunto era Hobbes: la terza, che fu diligentissimo compilatore di tutti i casi di controversie agitate presso gli antichi e i moderni, sì che il suo libro fu risguardato come un repertorio egualmente utile all'insegnamento e alla pratica: la quarta, che tanto pe' principî, quanto per le controversie del diritto internazionale seguì interamente Grozio: la quinta perchè in tutta la materia delle obligazioni e de' contratti, fu un fedele spositore della dottrina de' romani giureconsulti, e della giurisprudenza ricevuta: la sesta finalmente, perchè in tutto quel che concerne le leggi positive, le consuetudini e le usanze, fu accuratissimo nel raccoglierle dagli scrittori d'ogni sorta; sì che i suoi trattati, sono una compiuta collezione del diritto pratico delle nazioni. Son queste le cagioni del credito di cui godette l'opera di Puffendorfio, a rispetto del quale, per non essere ingiusto nel soverchio biasimo o nell'eccessiva lode, convien distinguere la parte di moralista e di filosofo, da quella di erudito. Egli è tanto debole nella prima, quanto è esimio nella seconda; nè può essero accusato per avaro di lodi chi lo giudica come l'autore d'una delle più laboriose compilazioni, e come uomo di prodigiosa erudizione. Che se a taluno sembrasse troppo severo il nostro giudizio, risponderemmo che non è nuovo (*a*), e torneremmo a giustificarlo coll'analisi de' suoi proprî concetti, che abbiamo di sopra originalmente riportato.

Cumberland.

Intorno al tempo, in cui apparve il *diritto della natura e delle genti* di Puffendorfio, il dottor Cumberland (*b*), di poi vescovo di Peterborough publicò il trattato *de legibus naturae* (*c*), nel quale disse voler derivare i principî delle leggi naturali, non dal consenso delle nazioni o dall'autorità de' sapienti, ma dall'analisi delle morali determinazioni delle azioni. Tali determinazioni poi ridusse ad un principio generalissimo, il *sentimento della benevolenza*, il quale conduce al bene comune di tutti gli *agenti razionali*. Quello è il motore, e questo è il fine della legge naturale, la quale porta seco impressi tutti i caratteri d'una vera legge, cioè la persona *del legislatore*, e la sua *sanzione*: ella è stata infissa da Dio nel concorde assentimento di tutta l'umanità: la sua *sanzione* sta nella ricompensa, che ne premia l'osservanza, e nella pena che ne punisce l'infrazione: la ricompensa nella felicità che sentiamo dall'avere operato il bene: la pena, nelle privazioni morali, che derivano dal male. Scomponendo il sentimento della benevolenza, vi si trova l'amor di Dio, e della umanità: il pratico esercizio di questa virtù non solamente produce l'interno piacer dell'animo e l'amor di Dio, ma procura bensì altri beni esterni, quali sono la stima degli uomini

(*a*) Leibnitz. Monita quaedam ad Samuelis Puffendorfii. Edit. di Dutens Tom. IV. pag. 275.

(*b*) Nato nel 1632, morto nel 1718.

(*c*) Nell'anno 1672.

dabbene, e i vantaggi della civil società. Questo è il bene reale, col quale non do'essere paragonato il male, che può nascere dalla necessità o dalle cause esteriori, per le quali il malvagio gode sovente di un'apparente felicità. Se talvolta il delitto e la violenza trionfano, debbon questi casi essere paragonati a' morbi, i quali turbano la naturale economia del corpo umano, ma non però rendono meno immortale la vita della società; imperocchè la stessa sperienza ci dice, che i principî conservatori del ben comune son sempre più efficaci di quelli che dissolvono e distruggono gli stati (*a*).

Da questo breve cenno de' principî di Cumberland chiaramente apparisce, aver egli messo soverchiamente a calcolo i beni esterni, e poco prezzato le ricompense della vita futura, di che fu ancora rimproverato da' teologi inglesi. Ciò non pertanto riconobbe una sorgente del giusto e dell'onesto fuori delle leggi umane, e ammise una legge primitiva, fondata nelle immutabili qualità delle umane azioni, del che volle spesso confutarlo il suo contemporaneo Puffendorfio. E d'altra parte, avendo nel sentimento della benevolenza riconosciuto il *principio sociabile*, altro non fece che trasportare in termini diversi quel che Grozio aveva detto prima di lui e di Puffendorfio.

Cudworth.

Chiudiamo la serie de' filosofi publicisti colla menzione d'un illustre teologo inglese, che sebbene non avesse applicato la filosofia al diritto delle nazioni, venne non pertanto a rivendicare di proposito *l'immutabilità delle distinzioni morali*, e a sgombrarla da' sofismi di Hobbes, e dello stesso Puffendorfio.

Gli assurdi della dottrina teologica e morale di Hobbes mossero il teologo inglese Cudworth (*b*) a scrivere nella sua lingua il rinomato libro, che ha per titolo *vero sistema intellettuale*, e di cui scopo esser doveva la dimostrazione della libertà delle azioni umane e la confutazione degli argomenti addotti in favor della dottrina della necessità, e per conseguente dell'ateismo (*c*). E siccome doveva egli ripetere il principio di tal dimostrazione dalla esistenza e dagli attributi di Dio, così fu questo il suggetto della prima parte della cennata opera. Ma tanto egli fermossi sopra questo argomento, e con tale erudizione volle trattarlo, che non uscì mai da'suoi preliminari, e lasciò incompiuto il meditato lavoro. Ciò non pertanto questo primo ed unico libro, è sì ricco di pensieri, e di storia di filosofiche opinioni, che forma un tesoro di argomenti e di notizie utili a pruovare, che l'unità di Dio creatore e conservatore dell'universo, è stata la dottrina universale dell'antichità, il

---

(*a*) *Prolegomena*.

(*b*) Nato nel 1617 morto nel 1688.

(*c*) Trasportato in latino da Mosheim, e publicato in Jena nel 1733.

che vuol dire della umanità. Nè l'erudizione, di cui il cennato libro è condito, può dirsi affatto oziosa o superflua, dapoichè serve a ravvicinare molte delle moderne opinioni alle antiche, e fa chiaramente vedere come tutta la storia della filosofia si riduca ad un picciolo circolo di opinioni, nel quale i fondatori di sistemi sonsi gli uni dopo degli altri aggirati. Incominciando dal primo capitolo, Cudworth vi espone l'antica filosofia corpuscolare, che egli credette la più conciliabile colla ortodossa dottrina della creazione, e che per tal ragione è stata da molti grandi ingegni riprodotta. Leucippo e Democrito avevano, secondo lui, corrotto quella dottrina innestandovi il moto necessario degli atomi. Nel secondo capo dello stesso libro espose minutamente gli argomenti addotti dagli atei contra l'esistenza d'una causa intelligente. Nel terzo confutò l'ipotesi di Stratone che supponeva animate tutte le parti del mondo, ma libere dalla dipendenza di una volontà unica che le dirigesse. In questo capo medesimo passò alla sua favorita ipotesi d'una natura *plastica*, o sensitiva, la quale forma i corpi degli animali, ed esegue le leggi fisiche, stabilite dalla eterna sapienza dell'Autor di tutte le cose (36). Nel quarto fece la sposizione dell'antica filosofia, e spezialmente della platonica, di cui volle dimostrare la conformità co'dogmi della religione cristiana. Nel quinto ed ultimo finalmente rispose agli argomenti degli atei, che nel secondo aveva reassunto. Così l'opera, ch'era destinata a ristabilire i principî della libertà delle azioni e della legge morale, divenne una semplice preparazione all'argomento che l'autore aveva detto di voler trattare. Compiè questi il suo voto coll'altro libro *della immutabilità ed eternità della morale*, publicata dopo la sua morte, e con altri trattati intorno alla divina provvidenza, e alla *libertà* o *necessità*. Lo zelo e l'erudizione di questo scrittore furono maggiori del suo giudizio filosofico, il perchè è stato considerato appartenere più alle antiche, che alle moderne scuole di filosofia.

SEZIONE QUINTA.

Riforma della critica e del gusto, operata dal ritorno de' buoni studî.

Il secolo decimosesto forma nella storia letteraria e scientifica un'epoca di movimento e di energia presso tutte le nazioni, alle quali non pertanto camminava innanzi l'Italia, e serviva loro di modello e di sprone. La lingua latina, che insino a quel tempo era stata un rozzo strumento delle scuole, rapparve in tutta la bellezza delle sue antiche forme; dacchè lo studio de' classici latini destato aveva il desiderio d'imitarne i pensieri e lo stile. Un tal desiderio trovò tanta conformità di disposizioni nella tempera degl'ingegni italiani, che il pretto scriver latino divenne la prima lode, cui i dotti aspiravano. Ommetter non dobbiamo in onor di Napoli (suolo

in ogni età fecondo di fioriti ingegni), che l'imitazione del puro stile latino era quì nata quasi da un secolo, prima che lo stesso gusto poi si diffondesse pel resto dell'Italia; sì che chiari divennero i nomi di Antonio Panormita, di Gabriele Altilio, di Gioviano Pontano, di Jacopo Sannazaro, e di tutta l'eletta schiera de' Pontaniani (*a*). Modelli di tal gusto in Italia furono, un secol più tardi, il cardinal Sadoleto (*b*), Paolo Manuzio (*c*), Carlo Sigonio (*d*), dall'esempio de' quali tutti si mossero ad imitare l'eleganza dell'antico sermone, e a sceglier come fonte della latina purità Cicerone. Fu quello il tempo, in cui cominciarono ad apparire accurate e compiute edizioni delle opere di lui (*e*), e furon composti lessici ed altre opere etimologiche, nelle quali cercossi d'illustrare l'origine e l'uso di ciascuna voce della lingua di Cicerone (*f*). Ciascuno studiossi d'imitarlo, e le sue orazioni divennero la forma a cui tutti temperar vollero la volgar eloquenza. Egli è vero che il fastidio per le scolastiche forme nato era in Italia, sin dacchè i padri della lingua cominciarono a farle gustare il naturale ordine del discorso, siccome abbiamo di sopra accennato (*g*); ed è altresì vero che lo studio de' classici era già radicato tra gl'Italiani nel secolo decimoquarto, di che fan pruova le opere e gli scritti di Lorenzo Valla, ardente nimico dello scolastico barbarismo (*h*). Questi tanto nel libro *delle eleganze della lingua latina*, quanto nella dialettica, e negli scritti volanti, che il suo spirito satirico quotidianamente dettavagli, non risparmiò dialettici, filosofi, teologi, e giureconsulti, tra' quali Bartolo, allora signor delle scuole italiane. Le sue orme seguiron pure il celebre Giovanni Pico della Mirandola (*i*), ed Ermolao Barbaro (*k*), de' quali le alterne pistole (*l*) versan quasi sempre circa la barbarie degli scolastici. Ma quel che pochi ingegni avevan veduto nel secolo decimoquinto, divenne nel decimosesto senso ed opinione universale. Non è quasi scrittor di quella età, che non predicasse la riforma dello stile e del metodo scolastico, e non proponesse come suo contrapposto il bel sermone latino (37).

Due furono i grandi vantaggi, che si ritrassero dallo studio de' classici: il primo, che la coltura delle buone lettere dirozzò gli animi dalle

---

(*a*) Giannone L. XXVIII. Cap. III.
(*b*) Nato nel 1477, morto nel 1547.
(*c*) Figlio di Aldo.
(*d*) Nato nel 1520, morto nel 1584.
(*e*) Ediz. del Vettori del 1534, di Paolo Manuzio del 1540.
(*f*) Giul. Ces. Scaligero *de causis linguae latinae*.
(*g*) V. sopra a pag. 82.
(*h*) Nato nel 1406, morto nel 1457.
(*i*) Nato nel 1443, morto nel 1494.
(*k*) Nato nel 1444, morto nel 1493.
(*l*) *Amoebeae*.

sterili controversie delle scuole: il secondo, che un nuovo criterio formossi, per lo quale tutte le facoltà si slanciarono verso il bello e il sublime. In somma il secolo, in cui l'Italia diede i due più grandi modelli dell'epica poesia, e spinse insino all'apice della perfezione tutte le arti della imitazione, porta seco impresso il carattere di quel perfetto gusto, che non può mostrarsi in una parte del sapere, senza comunicarsi ancora alle altre. Da ciò nacque, che anche le scienze positive, e le più spinose controversie delle scuole cominciarono ad esser trattate colla eleganza del puro latino, di cui i colti scrittori facevan pompa in ogni maniera d'argomento. Esempî di tal salutare cangiamento son le opere latine del Bembo e del Vettori, le filosofiche meditazioni del Pontano (*a*), e del Sadoleto, non che gli stessi scritti teologici di questo illustre porporato (*b*). E maggior pruova ancora ne fanno le opere degli scrittori d'un merito anche secondo a quel de' nominati, i quali presumersi dovevano meno esercitati nell'arte dello scrivere; in esempio di che possono essere citate le teologiche discettazioni del celebre Alberto Pio, signor di Carpi (*c*), che tra le armi e le politiche negoziazioni meritò grande fama di uom di lettere e di filosofo (*d*).

Tra tanti uomini benemeriti di questa riforma, se dovessimo stare all'autorità di Leibnitz, la palma sarebbe dovuta ad uno scrittore, il quale non solamente fece guerra al linguaggio scolastico, ma propose altresì nuovi principî e diverso metodo per la ricerca del vero. Questi fu Mario Nizzoli da Brescia, più noto col nome di Nizolio, il quale va considerato come gramatico, e come filosofo (*e*). Come gramatico, fu uno de' maggiori ammiratori di Cicerone, e publicò un libro di osservazioni, unitamente ad un lessico Ciceroniano (*f*). Di lui stesso, come filosofo, tornerà quì appresso l'occasion di ragionare.

Il gusto dell'Italia non tardò a comunicarsi alle nazioni oltramontane con talune differenze, che pure posson dirsi figlie della diversa tempera di quell'ingegni. Lo studio de' classici, e l'amor delle latine lettere quivi ancora divenne il principale ornamento de'colti ingegni; nè fu minore in essi lo studio della imitazione, comechè non avessero mai disputato all'Italia un primato di eleganza e di naturalezza, il quale par che additasse una per-

---

(*a*) *De fortitudine, Dialogi de liberalitate etc.*

(*b*) *De liberis instituendis. De laudibus philosophiae. Commentar. in epistol. S. Pauli ad Romanos. Exhortatio ad principes populosque Germaniae.*

(*c*) Tiraboschi Stor. della letterat. ital. Lib. II. Cap. I.

(*d*) V. l'opera *Alberti Pii, Carporum principis etc. tres et viginti libri in locos lucubration. variar. D. Erasmi Roterodami etc.*

(*e*) Nato nel 1498, morto nel 1566.

(*f*) *Observationes in M. Tullium Ciceronem. Thesaurus Ciceronianus* ristampato da Aldo nel 1570.

fetta conformità di organi e di sentimento negli antichi e ne' nuovi abitatori del Lazio. Ma se da una parte gli Oltramontani raggiugner non poterono gl'Italiani ne' pregi e nelle grazie della latina lingua, seppero dall'altra preservarsi da' vizî d'una troppo servile imitazione. E forse per trovare un compenso ad un tal paragone per essi sfavorevole, non mancarono di attaccare gl' Italiani per lo debole loro lato, cioè dell' affettazione e dello stil manierato, in cui il cardinal Bembo insieme con molti altri era caduto. In questo senso scrisse Desiderio Erasmo, di Rotterdam (a), il suo *Ciceroniano*, libro contro al quale scagliossi Giulio Cesare Scaligero, difensore dell' italiano gusto. Senza internarci in questa controversia, che abbiam per incidente mentovato, rendiamo ad Erasmo l'onor che gli è dovuto. Non solamente fu egli pe' popoli transalpini il ristauratore de' buoni studî e il riformatore della critica, ma diede l' esempio del come maneggiarsi potessero in facili ed ameni discorsi scienze positive, ch'erano state insino a quel tempo dogmaticamente e scolasticamente trattate. Non parliamo delle sue numerose versioni di greci e di latini autori, nè del suo rinomato elogio della follia, satira nella quale dipinger volle gli errori e i vaneggiamenti di tutte le etadi e delle varie condizioni della vita. I suoi colloquî, gli adagî, e la raccolta delle sue lettere contengono una grandissima copia, ora di gravi, e ora di amene controversie, di sentenze morali, di critici giudizî, scritti non solamente con profonda erudizione, e con perfetta cognizione delle umane passioni, ma con tale leggiadria di stile, che nulla han perduto della vivezza del primo loro colorito. Non minore merito hanno le lettere teologiche, nelle quali combattè le eresie de' riformatori allora nascenti, e purgossi della taccia di essere stato a talun di loro aderente (b).

De' progressi della Francia può a bastanza giudicarsi da' nomi e dalle opere di Budeo, di Marco Antonio Mureto, e di Errico Stefano. La sola Germania distratta ed agitata dalle quistioni della riforma, non obbedì per più di cinquant' anni alla comune impulsione delle altre nazioni; e se debbesi credere alla testimonianza non sospetta di Erasmo, la prima metà del secolo decimosesto fu per la Germania un periodo di febbre teologica e morale, la quale distrusse i chiostri insiem cogli studî, de' quali quelli eran le sedi, e tenne gli animi lontani dalla coltura delle lettere e delle scienze (38).

Luminoso per l'opposito è il ritratto che lo stesso Erasmo fa degli studî della sua patria, e dell' Inghilterra, che descrive come l'Atene dell'Europa. Nel dialogo intorno alla pronunzia narra, che i giovinetti olandesi e inglesi erano accostumati quasi per un comune esercizio a recitare greci e latini epigrammi; e nelle lettere, nelle quali parla del suo soggiorno in Inghil-

(a) Nato nel 1467, morto nel 1536.

(b) V. le seg. lettere: Lib. I. ep. 2. XI. ep. 17. XII. ep. 10. XVII. ep. 18.

terra non cessa di dire che quivi trionfavano le lettere, che non portava quel regno invidia all' Italia, e che quella coltura, la quale una volta risedeva presso gli ecclesiastici, era passata nelle case de' grandi personaggi (39). Il più illustre nome della età, circa la quale versiamo, è quel di Tommaso Moro (*a*) gran cancelliere d' Inghilterra, che non può dirsi se fosse stato più grande per lettere, o per probità, di cui fu il martire. La sua casa come narra lo stesso Erasmo, era il domicilio delle muse (*b*).

La Spagna infine non rimase straniera al nuovo gusto delle lettere latine, nè desiderò men delle altre nazioni la scolastica riforma (*c*); di che fan pruova gli scritti di Ludovico Vives (*d*), coetaneo, e in alcune opere ancora collaboratore di Erasmo. Ciceroniano anch' egli, fu più puro e più corretto dello stesso Erasmo: scrisse elementi ed istituzioni per lo studio delle belle lettere: comentò diverse opere morali di Cicerone: espose lungamente le cause della corruzione delle scienze, e tra queste non risparmiò la scolastica filosofia, e diede un compendioso quadro delle varie scuole, e de'pregi della filosofia (40). In questo libro spezialmente non mancò di rilevare taluni errori speculativi della filosofia aristotelica, a' principî della quale non pertanto rimase fedele. I suoi scritti filosofici, del pari che quelli di Erasmo, non possono essere annoverati tra le opere, che contribuirono a mutare la dottrina allora ricevuta, tra perchè non fu questo lo scopo di ambo i cennati autori, e perchè vanno considerati come lavori più *esegetici* che scientifici. L' ordine insomma, la chiarezza e l'eleganza dello stile loro fece sparire tra' dotti il costume di scolasticamente disputare, ma niun cangiamento apportarono alle dominanti opinioni della metafisica aristotelica, la quale sopravvisse alla scolastica.

SEZIONE SESTA.

Lenta riforma della metafisica aristotelica.

Il sistema intellettuale di Aristotele ebbe vita più durevole delle altre parti della sua filosofia, e ritenne come suoi partegiani ancora quelli, i quali avevano più cooperato all' abbattimento delle scolastiche discipline. Nel decimoquinto secolo, essendo rinato lo studio de' greci autori, i libri di Platone e di Aristotele racquistarono i loro proprî fautori. Le versioni inoltre de' libri di Aristotele, venuti a noi dagli Arabi, furono comparate cogli originali;

(*a*) Nato nel 1480, morto per condanna di Errico VIII. nel 1535.

(*b*) *Habemus Angliae reginam foeminam egregie doctam, cujus filia Maria scribit bene latinas litteras. Thomae Mori domus nihil aliud quam musarum est domicilium* (Epist. 1034).

(*c*) Vedi la nota num. 37.

(*d*) Nato nel 1492, morto nel 1540.

sì che non solamente rapparvero nell'Italia le gare delle antiche scuole greche, e i platonici furon contra gli aristotelici; ma gli aristotelici puri furon contra gli scolastici. A queste emulazioni si aggiunsero ancor quelle de' seguaci di Parmenide, di Democrito o di Epicuro, e di Zenone, i quali di quando in quando comparvero ancor essi a disputarsi il regno della filosofia. Così le lettere ricondussero lo studio della greca sapienza, e con essa l'instabilità delle opinioni filosofiche, la quale era alimentata dall'amor della erudizione.

L'erudizione certamente favorisce lo studio delle scienze e delle arti, perchè risparmia le ricerche di quel che è stato di già scoverto, perchè arricchisce la memoria e la immaginazione del tesoro delle vecchie conoscenze, perchè somministra gli esempî al giudizio, e perchè serve di guida al criterio della ragione. In una parola essa è la conservatrice della sperienza delle età, che ci hanno preceduto, per modo che l'umana cognizione potrebb'essere partita in due classi generali, dalle quali potrebbero essere derivate le scienze e le arti tutte, l'erudizione cioè e lo studio della natura. Ma d'altra parte quando quella non sia in giusti limiti contenuta, può nuocere a' progressi della ragione, facendole acquistare abiti contrarî alla naturale libertà del giudizio, e in lei imprimendo un soverchio rispetto per l'autorità. L'esperienza ha dimostrato, come l'eccessivo amor dell'erudizione empiuto avesse di assiomi e di massime l'insegnamento della gioventù, la quale poi nell'adulta età non osa più di quella dubitare; come lo studio delle opinioni altrui sbandito avesse il metodo ed il ragionamento scientifico, e come prestato avesse a'mediocri ingegni l'occasione di acquistar fama a poche spese, col ritoccare cioè e col rimescolare i pensieri altrui. Son questi i difetti che invasero le moderne scuole dopo il rinascimento delle lettere, e fecero in falsa parte declinare quel nuovo fervore, da cui gl'ingegni italiani sembrarono sopra tutti gli altri animati.

I.
Metafisici italiani.

Il tempo trascorso dal decimoquinto al decimosettimo secolo è un periodo di gloria per gl'ingegni italiani, non solamente nelle lettere e nelle scienze sperimentali, ma ancora nelle speculative. E se la sola operosità degl'ingegni, e non l'utilità de' loro prodotti, formasse la vera gloria, potrebbesi dire, che n'ebbe tanta l'Italia in quella età, quanta altra volta ne avevano avuto Atene e Alessandria. I dotti greci, che qua rifuggironsi dopo la caduta dell'impero orientale, condussero per mano gl'Italiani nel nuovo agone della filosofia. Il Gennadio, Teodoro Gaza, Andronico di Callisto e Giorgio da Trebisonda apersero il combattimento per Aristotele; Gemisto Pletone, l'Apostolio, e l'illustre cardinal Bessarione per Platone. Ma quale fu il frutto di coteste gare? I puri aristotelici volendo restituire l'antica dottrina del loro maestro, e purgarla dalle interpretazioni di Averroe e degli scolastici, riprodussero gli antichi dogmi della eternità della prima materia, dell'unica sostanza del mondo, dell'eterno motore di tutte le sfere, dell'intel-

letto universale sparso per tutti i corpi animati della terra e del cielo, della legge di necessità, a cui indistintamente obbedivano la Divinità e le parti tutte dell'universo, e della generazione e corruzione, per le quali tutto ritorna a'primi elementi; e per corona la dottrina della mortalità delle anime umane.

Pomponazzi.

Il primo degl' italiani che illustrossi in questa scuola fu Pietro Pomponazzi (*a*), mantovano, che oscurò l' Achillini, e di cui gloriaronsi essere stati allievi gli uomini più celebri di quella età, come Paolo Giovio, Giulio Cesare Scaligero, il Bonamici ed altri. Nel libro *della immortalità dell'anima* dimostrar volle che secondo la sentenza di Aristotele l'anima dovesse credersi mortale come il corpo (*b*). Non vogliamo quì esaminare, se tale fosse stata l' opinion sua, o se avesse solamente inteso dire, che l'anima dimostrata mortale per le ragioni naturali di Aristotele, ripete l'immortalità dalla luce della rivelazione (*c*). Certamente la sua scuola ebbe rinomanza non solamente per questa, ma per altre più perniziose dottrine. Simone Porzio, napolitano suo discepolo, nell' opera *della mente umana* senza ambiguità affermò essere mortale l' anima umana (*d*). Della stessa scuola dichiarossi alunno il famoso Giulio Cesare Vanini, e il dotto medico e naturalista Andrea Cesalpino. Questi sebbene onorato avesse l' età sua per le grandi scoverte fatte nella botanica e nella notomia; purtuttavolta non isfuggì la nota di materialista, per avere insegnato le dottrine aristoteliche colle stesse riserve del Pomponazzi (*e*). Non aggraviamo la dubbia fama del Cremonini (*f*), e di altri che furono allora in eminenti posti collocati, e de'quali i nomi veggonsi inseriti persino ne' cataloghi degli atei e de' materialisti, che qualche dizionario ha publicato. Ma se falsi ancora fossero i particolari giudizî, che di costoro han dato taluni scrittori; certamente debbe aversi come fondata sopra la verità l'universale opinione, che di quella età ci ha servato la storia della filosofia. Il materialismo professato da'medici e naturalisti aristotelici del decimoquinto e decimosesto secolo; la generale tendenza alle incantagioni, alle arti magiche, e alle influenze astrologiche; il dogma della immortalità dell'anima, renduto problematico da' più rinomati professori di filosofia (41); e finalmente l'irreligiosità e la licenza de'costumi, di cui si dolsero gli scrittori

(*a*) Nato nel 1462 m. nel 1526.

(*b*) Paolo Giovio Elog. *Pomponatius*.

(*c*) V. Bayle art. *Pomponace*.
Bruckero L. II. Cap. III. Tom. IV. pag. 162.

(*d*) Libro raro stampato in Firenze nel 1551 e in Napoli 1578.
Il Toppi (Biblioth. Neapol. pag. 285) riferisce l' elogio di Gesner nella sua biblioteca. *Opus impium, et porco non homine auctore dignum.*

(*e*) V. Parker, *disputatio de Deo et providentia.*
Taurel. *Alpes Caesae, hoc est Andreae Caesalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa.* Francfort 1597.

(*f*) V. Bruckero luogo cit.

di quel tempo, posson dirsi i salutari frutti raccolti dalla espurgata dottrina di Aristotele. Della correlazione de' dinotati effetti colla causa che ne assegniamo, non può dubitarsi, per essere la stessa fondata sopra la testimonianza de' contemporanei, sopra la pruova de' fatti che dimostrano qual fosse lo spirito di quel secolo, e sopra l'univoco giudizio degli storici. Sospetta non è certamente la testimonianza di Marsilio Ficino, il quale lamentavasi de' numerosi compagni ch' ebbe la dottrina di Pomponazzi (*a*); nè quella di Macchiavelli, che predisse sciagure all'Italia per avere perduto religione e costumi, comechè esagerate fossero le altre cagioni, per le quali antivedeva la rovina della sua patria (*b*). E quando si consideri come lo stato scientifico di quel tempo corrisponda perfettamente alla vita publica e privata de' popoli, alla politica insidiosa delle città e de' loro tiranni, al vivere licenzioso delle corti e de' potenti, e alla lascivia portata in trionfo sulle scene, nelle novelle, e ne' poemi; chi per tal paragone non toccherà con mano la fedele concordanza, che in ogni tempo si scopre tra le conoscenze speculative e i pratici portamenti della vita? Da tutte le quali cose due conseguenze appariscono manifeste: la prima che se gli scolastici coll' abuso della dialettica avevano renduto sterile e caliginosa la filosofia peripatetica, l'avevano dall'altra accomodata al senso della sana dottrina: la seconda che la sperienza stessa degli errori aveva dimostrato la necessità di spogliare la metafisica di Aristotele dalle ricerche fisiologiche, ricondotte nuovamente dalla erudizione nello studio della filosofia.

Nifo.

Oppositore della dottrina di Pomponazzi fu Agostino Nifo, napolitano (*c*), il quale tentò una ristaurazione della filosofia di Aristotele, secondo il senso di Averroe, delle cui opere aveva formato il suo primo studio. Scriss'egli un trattato *della immortalità dell' anima*, per confutare le opinioni di Pomponazzi e di Porzio; ma d'altra parte nella sua principale opera *de intellectu et de daemonibus* sostenne l'universalità della intelligenza, sparsa per tutte le parti dell' universo; sì che veniva per altra via a ricadere nel materialismo. A questa taccia, e a' pericoli che per essa avrebbe corso, si sottrasse per la protezione e pe' consigli di Pietro Barozzi, vescovo di Padova, il quale emendar gli fece il manoscritto del libro, e suggerigli tali dichiarazioni, che salvavano la sua religiosa credenza (42). Nella lettura dunque per lui più favorevole, va considerato come un peripatetico scolastico, che apportar volle un tardivo soccorso a quella vacillante filosofia.

Bessarione.

D'altra parte i platonici non mancarono di rilevare le conseguenze dei falsi principî dell'aristotelica dottrina, comechè con poca fortuna il facessero. Il primo tra costoro ad attaccar la mischia fu Gemisto Pletone col libro *della*

(*a*) V. Marsilio nella prefazione a Plotino.

(*b*) Discorsi sulla 1. deca Lib. I. Cap. XII.

(*c*) Nato nel 1473, morto nel 1538.

diversità tra le opinioni di Aristotele e di Platone, e con una risposta alla difesa, che Gennadio scritto aveva in favore di Aristotele. In questa gara entrarono, come secondi campioni, Teodoro di Gaza e Bessarione, tra'quali il tema disputato fu, *se la natura operato avesse con qualche fine e con premeditazione di ragione*, come sosteneva Platone, o *se tutto fosse stato fatto senza premeditazione o disegno*, siccome aveva affermato Aristotele ne'suoi libri fisici. Senza rimescolare questa vieta controversia, basta dire che il partito platonico parve avesse per allora trionfato, per lo grande nome del cardinale Bessarione (*a*). Da lui deesi ripetere il favore che dispensogli Cosimo de Medici il vecchio, detto *padre della patria*, fondatore dell'Accademia de'platonici, nella quale cotanto figurarono Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Cristoforo Landini, Giovanni Cavalcanti, Filippo Valori, il Bandini, l'Alberti ed altri. Del resto tali sono l'estremità, alle quali corre lo spirito di parte, che alquanto più tardi fu imputato a Gemisto l'aver voluto introdurre una riforma non solamente nella filosofia, ma ancora nella religione; e d'altra parte i platonici accademici furono accusati di politiche macchinazioni in favor dello stato popolare (*b*). Il certo è, che colla morte di Bessarione e di Cosimo, cessata la breve protezione di cui i platonici avevano goduto, la filosofia aristotelica riprese nel decimosesto secolo la sua dominazione, e la tenne ferma contra i deboli e passeggieri assalimenti, che i suoi rivali vennero di tempo in tempo a rinnovare. Picciolo successo ottenne l'opera di Berardino Donato di Verona, il quale riprodusse in forma di dialogo l'opera di Gemisto intorno alle differenze dell'aristotelica e della platonica filosofia.

Più forte avversario fu il chiarissimo Francesco Patrizî (*c*), che tanto nelle *peripatetiche discussioni*, e nell'opera *nova de universis philosophia*, quanto dalla cattedra concessagli in Roma da Clemente VIII sforzossi di svelare gli errori della dottrina aristotelica, e di dimostrare la maggiore conformità che la platonica aveva col cristianesimo (43). Ma nè l'autorità del Patrizî, nè il nome di Cardano, che pur fu seguace della medesima dottrina; nè infine le singolari e bizzarre opinioni di Bernardino Telesio, di Giordano Bruno, e del frate Campanella (i quali a'principî di Platone innestar volevano ancora quelli di Pitagora e di Parmenide), tutti questi sforzi dico non valsero a turbare, anzi servirono a confermare nelle scuole la metafisica peripatetica.

Francesco Patrizî.

Tra le due opposte parti degli aristotelici e de'platonici venne a collocarsi, come riformatore dell'una e dell'altra filosofia Mario Nizzoli, del quale

Nizzoli.

(*a*) Nato nel 1389 morto nel 1466.

(*b*) V. Dissertation de Boivin le Cadet. Hist. de l'Acad. des Inscript. et B. L. T. II. pag. 715. Epistolar. Marsilii Ficini lib. XI. epist. ad Uranium. Leon. Allatii de Georgiis.

(*c*) Nato nel 1529, m. nel 1597.

abbiamo testè parlato (*a*), autore del libro *de' veri principi e della vera maniera di filosofare*. Sprezzatore di Aristotele e di Platone, negò l'autenticità de' libri del primo (44), e ricusò persino a Platone il nome e la qualità di filosofo (45). Il suo libro cadde per allora in dimenticanza (*b*); ma fu più d'un secolo appresso richiamato a nuova vita da Leibnitz, che lo illustrò con note, e con una prefazione nella quale rilevar fece i pregi, e gli errori dell'autore (46). Per verità, compensati gli uni cogli altri confessiamo non aver mai saputo a bastanza valutare i motivi, pe'quali s'indusse Leibnitz a dissotterrare un autore, che con eguale livore si scaglia contra i dialettici e i metafisici (co' quali nomi abbraccia tutti gli antichi e moderni filosofi), senza aver mai toccato alcuna metafisica quistione, o alcuna definizione o principio che potesse dichiarire le ambiguità di quelli, che le avevano trattate. Lo scopo del suo libro fu affatto logico, perchè diede talune regole per formare i veri giudizî, e per ischivare i falsi; e quel che sopra ogni altro forma il principal suo merito, proscriver volle l'artifiziale o tecnico linguaggio degli scolastici, dimostrando che non mai la filosofia avrebbe fatto progressi, se non quando fosse stata insegnata coll'ordine naturale del discorso, e quando le formole e i vocaboli tecnici fossero stati trasportati nel comune e popolare linguaggio. Di questa verità dobbiam sapergli grado, e giova forse ricordarla oggi a noi stessi. Forse ancora il merito di averla detta de' essere tanto più valutato, quanto opportuno fu il dirla in un tempo in cui la filosofia era avvolta nelle latebre del linguaggio scolastico. Ma l'invaghirsi per questo sol merito del libro del Nizzoli, e l'onorarlo di note, nelle quali Leibnitz fu obligato ad ogni passo di confutarlo, somiglia al favor di un mecenate, che per pochi versi felicemente detti, comperasse a caro prezzo un mediocre poema.

La sola quistione metafisica, nella quale entrò Nizzoli fu quella de' *nominali*, il che fece in odio di Aristotele, e del *realismo* scolastico. E qui uopo è avvertire quel che già notò lo stesso Leibnitz, l'aver cioè quell'autore imputato sempre ad Aristotele que' vizî ch' eran tutto proprî degli scolastici. Checchè sia di tale scambio, erroneo e falso fu il concetto ch'egli fece della controversia de'nominali. Gli universali, a suo credere altro non sono, che *le cose singolari collettivamente prese*, ond' è che il collettivo e l' universale sono la stessa cosa; conseguenza falsa, perchè trasporta la realità degli universali ne' soli nomi co'quali gli esprimiamo, siccome abbiamo dimostrato in parlando di questa medesima sentenza, professata da Hobbes (*c*). Dalla qual sentenza dimostrò ancora Leibnitz potersi ricavare una più perniciosa

---

(*a*) V. sopra a pag. 117.

(*b*) V. tra le opere di Leibnitz, *Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii.*

(*c*) V. sopra a pag. 107.

conseguenza, che è il non darsi dimostrazione o certezza di qualunque verità (47). Del resto la dottrina del Nizzoli intorno agli universali non fu per allora gustata perchè il *realismo* continuò a regnare nelle scuole insieme col resto della metafisica aristotelica.

II. Metafisici francesi.

Con successo non migliore combattè in Francia Pietro Ramo colla metafisica aristotelica; nè andò esente da persecuzione, per avere osato d'impugnare la veneranda autorità dell'universal maestro, siccome abbiamo di sopra detto (*a*). E sebbene il divieto d'insegnar dottrine diverse dalle aristoteliche, fattogli dal parlamento di Parigi, fosse stato di poi rivocato per opera del cardinal di Lorena, suo protettore; purtuttavolta il suo insegnamento rimase soffogato dalla potenza degli avversarî, e trovò dopo la morte di lui migliore fortuna nella Germania, dove surse una moltitudine di *Ramisti* e di *Semiramisti*. Costoro si distinsero pricipalmente nella dialettica, che talvolta innestarono ancora a quella di Aristotele; dapoichè non ebbe Ramo una dottrina propria nella filosofia speculativa, nella quale amò liberamente disputare, conciliando spesso insieme i principî d'una con quelli d'un'altra scuola (*b*).

III. Durata della ontologia aristotelica.

Notabile in fine è, che insieme colla metafisica aristotelica, conservossi ancora quella parte della cennata scienza, che può dirsi dagli scolastici creata, la scienza cioè dell'*Ente*, la quale seguitò ad essere trattata come la *filosofia prima*, o come la scienza delle scienze. Le nozioni della sostanza, della essenza, della esistenza, della possibilità, dello spazio, del tempo, della unità, del numero, della identità, dell'infinito, furono separate dai loro subbietti, definite e considerate ciascuna a rispetto degli attributi e delle qualità proprie. E siccome in questo astratto concetto di tutti i subbietti della natura eran comprese tanto la sostanza materiale, quanto la immateriale; così la ontologia non solamente abbracciò la dottrina della Divinità, delle anime umane, delle anime de' bruti, e di tutte le aristoteliche entelechie; ma invase ancora il demanio delle scienze fisiche, perchè avocò a se la fisica generale, considerandola come la metafisica de' corpi. Verrà di qui a poco l'opportunità di dimostrare, come questo ultimo avanzo della metafisica aristotelica, abbia più di ogni altro inceppato lo studio della filosofia, e messo la ragione fuori del naturale cammino della verità. Basti per ora il dire, che le proprietà e le definizioni degli Esseri, conceputi per astrazione, chiudeva l'adito allo studio delle qualità sensibili, e de' fenomeni della natura; e tanto maggiore impedimento opponeva allo scoprimento del vero, quanto più assolute erano le definizioni e gli assiomi, sotto i quali venivano enunciati i suoi principî generali. In fine il metodo sillogistico, togliendo alla mente la possibilità di scrutinare la verità de' cennati principî, e persino

(*a*) V. sopra a pag. 81.
(*b*) V. Bruckero Tom. V. Period. III. Part. II. Cap. I. §. 3.

di dubitarne, faceva del ragionamento un riparo atto a garantire la loro dogmatica autorità.

Nel rilevare il danno che le nozioni ontologiche arrecarono allo studio e a' progressi della fisica generale, dobbiamo per le scienze metafisiche ripetere l'osservazione di sopra fatta per la filosofia scolastica in generale (*a*). I suoi errori furon di metodo, più che di principî, la qual cosa potè rendere difficile e tortuoso il progresso delle scienze, ma non sempre falsi ed erronei i suoi giudizî. Il gusto delle sottili distinzioni (son parole d'un autore di non sospetta autorità), la necessità di scomporre continuamente le idee, di fissarne le fuggevoli gradazioni, di rappresentarle con vocaboli nuovi; tutto questo apparato, proprio ad inviluppare l'avversario nella disputa, o ad ischivarne le insidie, fu la prima origine di quell'analisi filosofica, che fu di poi feconda sorgente de' nostri progressi. Agli scolastici siam noi debitori delle nozioni precise intorno alle idee, che può la mente formar dell'Ente supremo, e degli attributi suoi; intorno alla distinzione tra la causa prima e l'universo da lei retto; intorno allo spirito e alla materia; circa i diversi significati del vocabolo libertà; circa il senso della parola *creazione*; e circa la maniera di distinguere le diverse operazioni della mente, e di ordinare le idee, che questa formasi degli obbietti reali e delle proprietà loro (*b*). In conferma della quale testimonianza, giova pure ricordare, che uno de' più grandi luminari della filosofia desiderò, che i dotti delle seguenti etadi applicati si fossero ad un *breviario filosofico*, che contenesse le dottrine e i principî ricevuti, separandogli dal caos delle scolastiche biblioteche, dove tra molto loto trovasi nascoso ancora dell'oro (*c*).

CAPO X.

DELLA FILOSOFIA CARTESIANA.

Uno de' più notabili aforismi, per lo quale Bacone prenunziò il futuro destino delle scienze, è quello in cui additò le qualità, di cui doveva essere fornito l'ingegno riformatore della filosofia intellettuale. « Non si è sinora trovato un uomo, egli dice, di tale costanza e severità d'animo, che abbia volontariamente e per una legge a se stesso imposta, rinunziato alle teorie e nozioni comuni per applicare da nuovo a' fatti particolari un intelletto retto e quasi interamente raso. Imperciocchè la presente condizione della ragione umana, è una spezie di farragine, o congerie di nozioni, delle quali molte

(*a*) V. sopra a pag. 80.

(*b*) Condorcet. Tableau historique des progrès de l'esprit humain. *Septième époque*.

(*c*) Noto detto di Leibnitz.

ci vengono dall'autorità, molte ancora dal caso, ed altre in fine dalle prime idee della infanzia. Che se venisse un uomo, il quale in età matura, nella integrità de'sensi e con ripurgata mente, si desse di nuovo allo studio della sperienza e de'particolari, assai maggiori speranze potrebbonsi di lui concepire (a) ». L'uomo di Bacone in questa parte di filosofia, fu Cartesio (b), il quale avendo considerato, che l'umana cognizione comincia a formarsi nell'infanzia, quando giudichiamo delle cose sensibili senza aver ancora acquistato l'intero uso della ragione, e che tali prematuri giudizî ci allontanano dalla cognizione del vero; vide non poter altrimenti cacciar da se l'ostacolo degli anticipati giudizî, se non prendendo nella età matura la deliberazione di dubitare di tutte quelle cose, nelle quali trovasse una benchè minima sospizione d'incertezza. Ed acciocchè l'animo non restasse per lo dubbio in sospeso, e potesse con maggior chiarezza conoscere il facile e il certo, tener volle per false le cose tutte, delle quali potevasi dubitare, eccettuando da tale regola le conoscenze necessarie al pratico portamento della vita, e le verità rivelate da Dio, per salvezza dell'uomo, e per supplire appunto alla infermità della ragione.

Ma di questa nuova filosofia vedremo avvenir quello stesso che intervenne alle altre scuole, cioè che niun fondator di sistema ha antiveduto le conseguenze logiche de'principî da se stabiliti. Le conseguenze sono state l'opera de'successori, de'quali taluni esagerarono la dottrina del maestro, e la trassero a false ed estreme conseguenze, ed altri misurando con più sana critica la giusta portata de' cennati principî, ne determinarono la vera applicazione. Il principio regolatore della dottrina di Cartesio fu quello stesso *dubbio metodico*, di cui aveva fatto uso Socrate per ridurre la scienza entro i limiti dell'umana capacità (c). Ma Socrate prese per guida l'esperienza; laddove Cartesio, cominciando dal dubitar di questa, volle trovare nella ragione un principio anteriore alla stessa esperienza. Per conoscere dove un tal principio conducesse lui, e i successori suoi, giova distinguere la dottrina dell'uno da quella degli altri.

SEZIONE PRIMA.

Della pura dottrina di Cartesio.

Son due i libri, ne'quali Cartesio espose la sua dottrina, le *meditazioni*, e i *principî della filosofia*. Serve ad entrambi di supplimento la dissertazione intorno *al metodo di ben servirsi della ragione*, nella quale in-

---

(a) Nov. Organ. lib. I. Afor. 97.
(b) Nato nel 1596, morto nel 1650.
(c) V. sopra a pag. 25.

tese dimostrare l'utilità del dubbio metodico, come quello che assuefà la ragione alla severità del ragionamento; e obligandola di riconoscere la propria capacità, la rende diligente nel ricercare, e modesta nel presumere. Per tal modo il metodo purga la mente da' pregiudizî e dalle false opinioni, che l'autorità suole in lei imprimere, e produce il maggior di tutti i beni, che è l'educazione intellettuale dell'uomo. La dissertazione insomma contiene le regole logiche, dalla applicazione delle quali nasce la seguenza delle nozioni, che compongono la scienza dell'intelletto. Or sebbene le *meditazioni* contengano i pensieri di primo getto dell'autore, pure per averle egli compendiate e dichiarite nel primo libro de' principî, gioverà da questo in prima ricavare il complesso della sua dottrina. Una seconda ragione ci muove a dar la preferenza a questo libro, ed è, che in esso volle egli esporre gli elementi d'una nuova *filosofia prima*, che prender doveva il luogo della vana ontologia aristotelica (*a*). Sarà utile in secondo luogo ricorrere alle meditazioni, del pari che alle risposte fatte dallo stesso autore alle obbiezioni degli avversarî, tra perchè in quelle sono più ampiamente sviluppate le diverse parti del suo sistema intellettuale, e perchè trovansi ivi luminosamente dileguate la maggior parte delle cennate obbiezioni.

I. Analisi de' principî della Filosofia.

« Tra le cose che debbonsi tenere per incerte sono tutti gli obbietti *sensibili* e *immaginabili*: i sensibili, perchè i sensi spesse volte errano, sì che è prudenza diffidare di tutto quel che ci abbia una volta ingannato: gl'immaginabili, perchè veggiamo e sentiamo nel sonno molte cose, che non hanno veruna realità, e d'altra parte non v'ha certo segno per distinguere il sonno dalla veglia. Non sono da tal dubbio escluse le dimostrazioni matematiche e que' principî, che sinora abbiam tenuto per evidenti; tra perchè non sono mancati uomini, i quali ragionando sopra questa materia sonsi ingannati, ammettendo per certe talune cose, che a noi sembravan false; e perchè Dio nostro creatore essendo onnipotente, potrebbe averci creato tali, che fossimo sempre illusi anche in quelle cose, che a noi appariscono manifestissime; il che è tanto possibile, quanto l'è l'errore accidentale, a cui siamo talvolta soggetti. Non può dubitarsi, che siam noi dotati d'una libera volontà, per la quale possiamo astenerci dalla credenza di tutte quelle cose che non sono certe o dimostrate; sì che possiamo per tal mezzo evitare l'errore. Ora rifiutando tutto quello, di cui potremmo dubitare, e fingendo ancora che fosse falso, sarebbe nella nostra facoltà il supporre che non esistano la Divinità, il cielo, i corpi; siccome ancora potremmo negare di aver noi mani, piedi, e membra di qualunque sorta; ma per questo stesso non potremmo supporre di non esistere *noi*, che così pensiamo (*b*). Infatti

(*a*) V. sopra a pag. 125.

(*b*) V. ancora la prima delle sei meditazioni di Cartesio.

implica contraddizione il credere, che quel che pensa non esista nel tempo stesso, in cui pensa. Laonde la prima e la più certa verità, che si presenta all'animo di chiunque ordinatamente disponga i suoi pensieri, è: *io penso, dunque sono*. E questo è appunto il miglior modo per conoscere la *natura della mente*, e per distinguerla dal corpo; imperciocchè volendo esaminare *che siam noi*, i quali supponghiamo esser falso tutto quel che da noi è diverso, chiaramente scopriamo, che il solo *pensiero* è proprio della natura nostra, e non l'estensione, la figura, il moto locale, o altro che al corpo appartiene; d'onde segue che il pensiero si conosce prima, e più certamente d'ogni altra cosa corporea. Cotesta conclusione apparisce più manifesta per una ovvia verità, che la natura stessa c'insegna, cioè *che del nulla non si danno qualità*; il perchè dovunque troviam qualità, dobbiamo per necessità trovare un subbietto, cui quelle appartengono. E volendo praticamente spiegare un tal concetto, se io giudico che la terra esiste perchè la tocco o la veggio, debbo da questo stesso giudizio, e con maggiore certezza conchiudere, che esiste la mente mia; essendocchè potrebbe avvenire che io m'ingannassi intorno all'esistenza di quel che tocco o veggo, ma non che sia un nulla quel che così ne giudica ».

Certezza dell'Essere pensante.

Con queste premesse entra Cartesio nell'analisi delle verità, che la mente certa già della sua esistenza, va successivamente scoprendo. « E in prima, conosce avere in se le idee di molte cose, che non sa dire se sieno simili agli obbietti esterni; e sente altresì avere molte comuni nozioni, da cui ricava le dimostrazioni di altre verità, e della certezza delle quali facilmente si persuade. Tali sono le nozioni del *numero*, della *figura* e dell'*assioma: a cose uguali aggiugnendo altre cose uguali, quelle che risultano, saranno pure eguali*, ed altre simili; per mezzo delle quali nozioni facilmente perviene a dimostrare, che gli angoli del triangolo sono eguali a due retti. Di tali verità non può acquistare un'assoluta certezza, perchè ancora ignora se per natura sia condannato all'errore anche in quelle cose che certissime le appariscono. Acquisterà una tale certezza non prima che abbia conosciuto l'autore della origine sua (a) ».

Esistenza di Dio.

« Tra le idee che in se ha, più chiara di tutte le altre, è quella d'un Ente sommamente intelligente, possente e perfetto. Imperciocchè conoscendo imperfetta essere la propria natura, conosce insiememente doverla ripetere da un Ente di se più perfetto, a cui nulla manchi delle perfezioni, delle quali vedesi egli privo. Conosce parimenti, che questo Ente da se stesso e dalla sua natura riconosce il sommo grado della propria perfezione, e però non può essere creato, nè composto di quegli stessi elementi, da' quali risulta l'umana imperfezione. In questa idea insomma scopre l'esistenza dell' Ente

(a) V. la meditazione II.

perfettissimo, non contingente, come le idee di tutti gli altri obbietti distintamente percepiti, ma necessaria ed eterna. E siccome tutte le proprietà, che io chiaramente e distintamente percepisco appartenere ad un triangolo o ad altra geometrica figura, in realtà le appartengono; così tutte le perfezioni, che il mio animo concepisce appartenere all'Ente perfettissimo, in realtà gli appartengono. Ora essendo l'esistenza una perfezione per rispetto alla nuda possibilità, ne segue che l'*Ente perfettissimo esiste* (a). Una tal nozione diviene ancora più chiara quando si avverta, che di niun' altra cosa possiamo in noi trovare l'idea della *esistenza necessaria;* che non è questa un'idea da noi creata, nè una nostra fantasima, ma è una conseguenza della vera ed immutabile natura di Dio; e che la difficoltà di così concepirla nasce dagli abiti contratti dalla ragione, la quale nelle idee che si forma di tutte le altre cose, è assuefatta a distinguere l'essenza dall'esistenza. E d'altra parte, essendo solita d'immaginare e di foggiare varie idee di cose, che non esistono, ne segue che quando non abbia maturamente contemplato la natura dell'Ente perfettissimo, cade nel dubbio se l'idea di Lui sia pur di quelle, che ha da se arbitrariamente formato, o anche di quelle, nelle quali è lecito separare l'essenza dalla esistenza. In breve (giacchè giova esporre questo concetto ne' termini più chiari e precisi) l'esistenza dell'Ente supremo è una condizione della sua perfezione, o sia è una delle proprietà della sua essenza ».

A questa prima dimostrazione della esistenza dell'Ente perfettissimo segue un'altra ricavata dalla obbiettiva perfezione, che noi scopriamo nell'opera dell'universo, dapoichè ogni perfetto lavoro porta in se impressa l'idea della causa che l'ha prodotto, o sia della scienza dell'artefice. « E siccome al veder d'una ingegnosa macchina, siam soliti domandare, se sia una nuova invenzione, o sia stata da altra simile imitata, e come il suo inventore sia stato così perfetto conoscitore delle scienze meccaniche; così del pari esaminiam tra noi da qual causa ci venga l'idea dell'Ente perfettissimo; nella qual disamina facilmente conosciamo, essere quella idea introdotta in noi dalla cosa stessa, come un compimento di tutte le sue perfezioni, vale a dire da Dio stesso. In fatti sono verità notissime per lume di ragione, che *dal nulla nulla si produce*, che *il perfetto non può avere per sua causa efficiente il meno perfetto;* e che non possiam noi concepir l'idea o l'immagine di alcuna cosa, di cui l'archetipo non sia in noi stessi, o fuori di noi. E dapoichè non possiamo trovare in noi l'idea di quelle perfezioni, che ravvisiamo nella immensità delle opere della natura; dobbiamo conchiudere, esser quelle in un altro da noi diverso, cioè in Dio ».

« Una terza dimostrazione ricaviamo da noi stessi, e dalla idea che abbiamo delle perfezioni di Dio, essendo manifesto, che chi conosce qualche

(a) V. la meditazione III.

cosa più perfetta di se stesso, non ha potuto dare l'essere a se medesimo, dapoichè se l'avesse potuto, avrebbesi dato tutte le perfezioni, di cui ha in se l'idea; d'onde segue che debba riconoscerlo da chi ha in se le cennate perfezioni ».

« Una quarta dimostrazione della esistenza di Dio ricava la mente dal tempo, o sia dalla durazione delle cose, di cui tal'è la natura che le parti sue poste l'una fuori dell'altra, non dipendono da una mutua relazione, nè sono coesistenti. In fatti dal perchè ora esistiamo non segue che dovremo esistere nel tempo immediatamente seguente, tranne se una causa (cioè quella stessa), la quale da prima ci produsse, ci riproduca di continuo o ci conservi. E però facilmente comprendiamo non aver noi la potenza di conservarci, e per l'opposito Colui, il quale ha tanta potenza da conservare Esseri da se diversi, a maggiore ragione aver dee quella di conservare se stesso, il che equivale al non aver bisogno d'alcuna conservazione (48) ».

« Per tali argomenti l'uomo non solamente conosce *che cosa è Dio*, per quanto il comporta l'infermità della sua condizione; ma dalla stessa ingenita idea di Lui scopre essere eterno, di tutto sapiente, onnipotente, fonte della bontà e della verità, creatore di tutte le cose, dotato d'una perfezione infinita, che vuol dire d'una perfezione non circoscritta da veruna delle umane imperfezioni, o sia non corporeo, scevro della natura sensitiva e delle passioni, dotato d'intelligenza e di volontà non come noi, ma per un solo e semplice atto, nel quale sono insieme unite intelligenza e volontà, impeccabile, e però incapace della malizia del peccato (*a*) ».

Dio, causa efficiente di tutte le cose.

« Riconosciuta in Dio la prima e la vera causa di tutte le cose, la miglior maniera di filosofare, è il derivare dalla conoscenza di Lui la spiegazione di tutte le cose create, per acquistare così la perfetta scienza, che è quella *degli effetti per le cause loro,* senza mai dimenticare che Dio, autor di tutte le cose, è infinito, mentrecchè noi siamo finiti. E però senza correr dietro alle disputazioni intorno all'infinito, e senza fermarci a'fini, che Dio o la natura, si propose nella creazione delle sue opere, lo considereremo soltanto come la *causa efficiente* di tutte le cose ».

Veracità di Dio.

« Dagli attributi suoi poi, de' quali ha voluto darci una qualche conoscenza, rileveremo le conseguenze, che la luce stessa della ragione ci addita dovere ricavare intorno agli effetti delle nostre sensazioni (*b*). Ora il primo degli attributi di Dio, circa il quale versar dee la nostra meditazione, sta nell'esser Egli *veracissimo* e insiememente dispensatore d'ogni lume, per modochè è impossibile che e'inganni, o che voglia farsi causa degli errori, a'quali per esperienza sappiamo esser noi soggetti; d'onde segue che il *lume*

(*a*) V. la meditazione III.
(*b*) V. la meditazione V.

di natura, o sia la facoltà di conoscere dataci da Dio, non apprende mai verun obbietto che vero non sia, in quanto l'apprende, o sia in quanto chiaramente e distintamente il conosce. Altrimenti pensando, dovremmo crederlo ingannatore, se avesse voluto a noi dare una facoltà perversa e tale che prendesse il falso per vero. A questo modo resta rimossa quella dubitazione, che desumevasi dall'ignorare, se la natura nostra fosse tale, che fossimo sempre ingannati, e persino in quelle cose che manifestissime ci sembrano. Così del pari svaniscono tutti gli altri motivi di dubitare, testè mentovati; nè mai più sospette a noi saranno le verità matematiche, perchè evidentissime. Che se da noi si avverta a quel che v'ha di chiaro e distinto nelle sensazioni, nella vigilia e nel sonno, e si separi dall'oscuro o confuso, facilmente conosceremo quel che in ciascuno de' tre dinotati stati sia vero ».

Origine dell'errore.

« Ciò non pertanto spesso c'inganniamo, sì che è necessario investigare l'origine e la causa degli errori, acciocchè possiamo da' medesimi guardarci. Ma conviene prima d'ogni altro avvertire, che quelli dipendono non tanto dall'intelletto, quanto dalla volontà; e che non debbesi concepire l'errore come una cosa, alla cui produzione sia concorso il fatto del Creatore, dapoichè il primo de' suoi attributi è la veracità, nè può presumersi volontà d'ingannare nell'Essere, che è la sorgente della verità e della luce. Da ciò segue, che la facoltà cognoscitiva, che abbiam da Lui ricevuto, non percepisce nulla che non sia vero, in quanto chiaramente e distintamente lo percepisce. Gli errori non sono, se non *negazioni* o privazioni del nostro essere limitato, del quale non possiamo chiedere ragione a Dio, nè domandargli perchè non abbia più dilatato i confini della nostra capacità. La vera cagione dell'errore sta nella nostra volontà, perchè non c'inganneremmo mai se percepissimo solamente. C'inganniamo, perchè giudichiamo, e nello stesso giudicare non c'inganneremmo, se prestassimo l'assentimento soltanto a quel che chiaramente e distintamente conosciamo. Ma l'umana volontà non si fa circoscrivere da' limiti dell'intelletto, che anzi è di sua natura intollerante d'ogni restrizione, e corre talvolta insino all'impossibile e all'infinito. E però la colpa dell'errore sta sempre nell'azione, o sia nel cattivo uso che facciamo della volontà, e non nella nostra capacità. Insomma la maggiore perfezione, di cui l'uomo sia capace, sta nel suo libero arbitrio. Della sua libertà l'uomo è consapevole, nè alcun dubbio può ricavare dalla prescienza di Dio, che è uno degli attributi dell'infinita sua potenza e sapienza. Imperciocchè sarebbe assurdo che per non comprendere una verità superiore alla capacità della propria natura, l'uomo rinegasse quel che comprende, e in se stesso sperimenta (*a*) ».

(*a*) V. la meditazione IV.

Rimedi per evitare gli errori.

« Ma come avviene, che conoscendo noi, nascere ogni nostro errore dalla volontà, e non volendo errare, pure erriamo? Convien distinguere la volontà di errare dalla volontà di assentire a quelle cose, nelle quali si trova l'errore. E per verità quantunque alcuno espressamente voglia commettere l'errore, pure non si trova quasi veruno, che spesso non voglia assentire a quelle cose, nelle quali l'errore si contiene, comechè da lui non conosciuto. Che anzi spessissime volte interviene che lo stesso desiderio di trovare la verità fa sì, che quelli i quali ignorano la via per giugnervi, male giudichino delle cose, che bene non concepiscono e per conseguente cadano nell'errore ».

« Del resto non ammetteremo mai il falso per vero, se presteremo il nostro assentimento soltanto alle cose, chu chiaramente e distintamente percepiremo. Ed essendo cosa certa, che Dio non può ingannare, è impossibile che la facoltà di percepire, che abbiam da Lui ricevuto, ci conduca in falsa parte; il che è comune ancora alla facoltà di volere, quando questa abbracci soltanto gli obbietti chiaramente percepiti. Della qual verità, quando anche mancasse ogni altra ragione, ce ne fa certi la stessa nostra natura, la quale spontanea ci spinge ad assentire alle cose che chiaramente percepiamo, senza lasciarci dubbio della verità loro. Per evitare poi l'errore conviene, che la conoscenza sia non solamente chiara, ma ancora distinta. *Chiara* è quella, che è presente e manifesta alla mente nello stato di attenzione: *distinta* quella, che oltre al requisito della chiarezza è talmente precisa, che può essere da tutte le altre sceverata e riconosciuta. Esempio di tal differenza è il dolore, di cui ognuno ha idea chiara, quando il sente, ma non sempre distinta; dapoichè si suole comunemente confondere coll'oscuro concetto della natura del dolore, e crederlo nella stessa parte dolente simile al senso suo. Ora nella prima età la mente è così immersa nel corpo, che molte cose percepisce chiaramente, ma non distintamente; e siccome di molte ancora ha formato giudizî, così si è imbevuta di molti falsi giudizî (pregiudizî), i quali spesso più non si depongono. Per poterci di questi spogliare, giova brevemente passare a rassegna le semplici nozioni, delle quali il nostro pensiero si compone, avvertendo a distinguer quel che in ciascuna v'ha di chiaro o di oscuro, e da cui nasce l'errore (a) ».

Obbietti della percezione.

« Gli obbietti tutti della nostra percezione possono essere in due classi ordinati: quelli che consideriamo come cose, o loro modi: e gli altri che consideriamo come verità eterne, che non hanno veruna esistenza fuori del nostro pensiero. Tra gli obbietti considerati come cose i più generali sono: la *sostanza*, la *durata*, l'*ordine*, il *numero*, ed altri simili. E qui convien fare un'altra partizione a rispetto degli obbietti, che consideriamo come cose.

(a) V. la meditazione IV.

Tutti posson essere ridotti a due generi soli: il *cogitativo* l'uno, che comprende le cose appartenenti all'intelletto, o alla sostanza pensante: l'altro delle cose materiali, che appartengono alla sostanza estesa o sia al corpo. La percezione, la volizione, e tutti i varî modi del percepire e del volere riferisconsi al genere cogitativo; laddove alla sostanza estesa appartengono la grandezza, la lunghezza, la larghezza, la profondità, la figura, il moto, il sito, la divisibilità delle parti, ed altri. Da tale partizione non pertanto restan fuori le cose appartenenti alla natura sensitiva, le quali non possono essere riferite al solo corpo e alla sola mente, ma dipendono dalla stretta ed intima connessione dell'anima e del corpo, come di qui a poco diremo. Tali sono: la fame, la sete, le passioni, gli affetti, e tutte le sensazioni, come del dolore, del diletico, della luce e de' colori, ed altri; e le commozioni all'ira, alla ilarità, alla tristezza, all'amore ec. ».

« Quanto poi alle verità, allorchè, per esempio pronunziamo la proposizione *nulla si fa dal nulla*, non la concepiamo come una cosa, o come un modo suo, ma come una eterna e costante verità, la quale ha sede nella mente nostra, e la chiamiamo *comune nozione* o assioma. Di tal genere sono le seguenti: *è impossibile che il fatto sia non fatto*: *chi pensa è impossibile che non esista nel tempo in cui pensa*, ed altre simili che non è facil cosa numerare, ma che son da tutti conosciute, e chiaramente e distintamente percepite, quando la mente non sia da pregiudizî occupata. Premessa la generica partizione degli obbietti del pensiero, giova ora esaminare quale sia il giusto concetto che di ciascun di essi debbasi formare, ond' evitar l'errore ».

Sostanza.

« E in prima, per *sostanza* intendersi dee una cosa, che esista per modo, che di null'altro abbia bisogno per esistere. Per verità in questo senso il nome di sostanza converrebbe unicamente a Dio; dapoichè tutte le altre sostanze non possono esistere se non per la volontà sua. E però il nome di sostanza non potrebbe *univocamente convenire* (siccome dicesi nelle scuole) a Dio e alle creature insieme. Ma siccome delle cose create alcune non possono esistere senza di altre, così le distinguiamo da quelle, che per esistere han bisogno della sola volontà di Dio; e chiamiamo queste *sostanze*, e quelle *qualità* o *attributi* di sostanza ».

« La sostanza corporea e la cogitante possono ricevere questa comune denominazione nel senso, che ambe per esistere abbisognano del concorso di Dio. Del resto il concetto della sostanza formasi da noi, non per la sola nozione della esistenza, ma per quella comune verità, che *il nulla non ha qualità;* e però scoprendo noi gli attributi di qualche cosa, chiamiamo sostanza il subbietto, cui son quelli inerenti. Ma sebbene una sostanza aver possa più attributi, pure uno è quello che costituisce la natura e l'essenza sua. Così l'estensione in lungo, in largo, e in profondo costituisce la natura della sostanza corporea, e il pensiero la natura della sostanza cogitante. Im-

perciocchè ogni altra qualità che possa attribuirsi al corpo, presuppone l'estensione, e altro non è che un modo della cosa estesa, come per esempio, non si può concepire la figura se non nella cosa estesa, nè il moto se non nello spazio esteso. E del pari tutte le altre qualità, che nella mente scorgiamo, non sono che modi del pensiero, come l'immaginazione, la sensazione, la volontà. E per contrario puossi ben concepire l'estensione senza figura o moto, e il pensiero separato dalla immaginazione, da' sensi, e dalle altre facoltà. Laonde, riferendo tutti gli attributi della sostanza corporea alla estensione, e quelli della sostanza cogitante creata al pensiero; aver potremo una chiara e distinta nozione tanto dell'una, quanto dell'altra. Ma oltre degli attributi, noi facciamo ancora uso delle voci *modo* e *qualità*. Intendiamo per modi quegli accidenti, che diversificano o altrimenti dispongono la sostanza, e per qualità quegli altri, che servono di carattere alla sua denominazione; lasciando loro il semplice nome di attributi, quando gli consideriamo come inerenti alla sostanza. Del resto chiamiamo pure modi del pensiero, i diversi concetti che facciamo di qualunque obbietto del pensiero stesso ».

Modi del pensiero.

« Modi del pensiero sono le nozioni della durata, del tempo, del moto, dell'ordine, del numero, e in generale di tutte le idee generali che vanno sotto il nome di universali. Coteste nozioni non contengono idee di sostanze, ma sono nostri concetti intorno a diverse relazioni delle cose stesse, come la durata esprime la continuazione dell'essere delle cose, il tempo la misura di tale continuazione, il moto il passaggio d'un luogo ad un altro, e l'ordine la disposizione delle cose tra loro. Tal' è pure la nozione del numero, che in se stesso altro non è che un'astrazione del pensiero, la quale formasi trasportando le idee degl' individui agli altri Esseri simili. Tal' è ancora la sorgente di tutti i così detti universali, come il genere, la spezie, la differenza, il proprio, l'accidente. Tali le diverse sorte di *distinzioni*, per le quali scorgiamo le differenze o tra più sostanze, o tra modi e sostanze, o tra gli attributi delle stesse sostanze; le quali distinzioni servono come di mezzo per formare la nozione del numero e degli altri universali ».

« Le distinzioni che facciamo col pensiero consistono in questo, che concepiamo talvolta una sostanza separatamente da taluno de' suoi attributi, senza del quale non possiamo aver di quello una distinta conoscenza; ovvero consiste nel separare di due attributi della medesima sostanza l'uno dall'altro. Tal modo di distinguere è notabile, perchè non potremmo avere un' idea chiara e distinta di quella data sostanza, se noi le togliessimo quel tale attributo, o perchè non potremmo avere un' idea chiara e distinta d'uno degli attributi, separandolo dagli altri. Per esempio, il pensiero distingue la durata dalla sostanza, quantunque ogni sostanza cessi di esistere, quando cessa di durare; o distingue l'estensione dalla divisibilità, quantunque ciascuno di questi due attributi non possa stare l'uno senza dell'altro, e ciò nasce dal perchè pensiamo confusamente all' uno, senza pensare all' altro.

Similmente, noi possiamo considerare il pensiero, e l'estensione, come le proprietà principali che costituiscono la natura della sostanza *intelligente*, e della *corporea*. In tal caso non dobbiamo altrimenti concepirle, che come la stessa sostanza pensante, o estesa; o sia come l'anima, e il corpo, dacchè così conosciamo chiaramente e distintamente sì l'una, che l'altra. Oltre a ciò, è molto più facile il conoscere una sostanza che pensa, o una sostanza che è estesa, che la sostanza in generale, perchè è difficile il separare la nozione del subbietto dalle nozioni del pensiero, o dell'estensione, le quali differiscono dal subbietto medesimo, solamente perchè le separiamo dall'Essere che pensa, o dalla cosa che è estesa ».

« Possiamo ancora considerare il pensiero e l'estensione come modi, o maniere diverse di quelle due sostanze. Per esempio, quando consideriamo, che una stessa anima può avere più e diversi pensieri; o che un medesimo corpo, a rispetto della sua grandezza, può essere in diversi modi esteso, ora in lunghezza, ora in larghezza, e ora in profondità; e quando consideriamo il pensiero nell'Essere pensante, e l'estensione nel corpo, come le dipendenze del subbietto da cui dipendono; noi le conosciamo tanto chiaramente e distintamente, quanto i subbietti stessi, purchè non ci venga in mente il credere, che esistano di per loro stesse. Imperciocchè quando le consideriamo come le proprietà delle sostanze, da cui dipendono, le distinguiamo facilmente dalle sostanze, e le prendiamo per tali, quali esse sono; laddove quando volessimo considerarle fuori delle sostanze, potrebbe avvenire, che le prendessimo per cose, che esistono di per loro stesse; per modo che confonderemmo l'idea della sostanza con quella delle sue proprietà (49) ».

« Allo stesso modo pure possiamo distintissimamente concepire più e diverse maniere di pensare, come l'*intendere*, il *volere*, l'*immaginare*; e più e diverse sorte di estensione, o altri modi che alla estensione appartengono, come le figure tutte, la situazione delle parti, e i loro movimenti, a condizione che sien da noi considerate semplicemente come dipendenze delle sostanze nelle quali sono. E per quel che concerne il moto, a condizione che il pensiero versi solamente circa il moto da luogo a luogo, senza indagare la forza che lo produce, per la quale a suo tempo mi studierò di farla conoscere ».

Sensazioni e appetiti.

« Resta a parlare delle sensazioni, degli affetti, e degli appetiti, de'quali ancora possiamo acquistare una chiara conoscenza, se nel giudicar di essi sarem cauti di non oltrepassare quel che è nella nostra percezione, e di cui siamo consapevoli. Ma difficilissima cosa è il servare tali limiti, spezialmente a rispetto de'sensi, perchè tutti siamo sin dall'infanzia accostumati a credere, che quel che sentiamo, sia fuori della nostra mente, e gli obbietti del sentimento sieno simili alle sensazioni o percezioni, che di quelli abbiamo ricevuto; per modo che vedendo il colore, crediamo vedere una cosa fuori di noi, affatto simile alla idea stessa del colore; il che parimenti av-

viene nel dilctico e nel dolore, che sebbene non crediamo essere fuori di noi, pure li consideriamo non come semplici percezioni, ma come siti nella mano, nel piede, o in altro membro dolente; non ostante che non avremmo maggiore ragione pel dolore di crederlo fuori del nostro pensiero e dentro del piede, che di credere la luce non in noi, ma nel sole. Per distinguere quel che v'ha di chiaro in cotesti giudizî, da quel ch'è oscuro, convien riflettere, che noi chiaramente e distintamente percepiamo il dolore, il colore, ed altre simili idee, quando le risguardiamo come semplici sensazioni o pensieri; laddove quando giudichiamo esser quelli esistenti fuori della mente nostra, non possiamo affatto comprendere che cosa sieno; e tanto vale il dire, che taluno vede il colore in un dato corpo, o sente in alcun membro il dolore; quanto l'affermare che vede e sente qualche cosa che ignora che sia ».

« Ben diversamente conosciamo la grandezza, la figura, il moto, il sito, la durazione, il numero e le altre qualità de' corpi, le quali tutte possono essere chiaramente e distintamente percepite; « giacchè sebbene nel vedere » un corpo non abbiamo la certezza della sua esistenza, o che lo veggiamo » figurato o pur colorato; pur tuttavolta conosciamo il figurato assai più » manifestamente del colorato ». « Ora di questi e di tutti gli altri errori che prender sogliamo per colpa de' sensi, quattro sembrano esser le cause principali: la prima sta ne' pregiudizî acquistati dalla fanciullezza: la seconda nella tenacità dell' abito, che impedisce di spogliarcene nella età più matura: la terza nella tendenza ad occuparci delle cose sensibili più che delle astratte, nella contemplazione delle quali la mente più facilmente si stanca: la quarta finalmente nell' abuso de' vocaboli, al significato de' quali siam soliti attaccarci, più che alle idee da' medesimi espresse (*a*) ». « Per la qual cosa è necessario al retto filosofare la scelta d'un metodo, che dirittamente ci conduca alla investigazione della verità e delle cose cognoscibili. Sarà facile l'acquistaro un tal metodo, adoperando i seguenti mezzi »: *(Qualità de' corpi.)*

« 1.° deporre i pregiudizî; il che importa, soggettare a nuova disamina le opinioni prima ricevute »: *(Regole del retto filosofare.)*

« 2.° scegliere sempre per guida delle nostre indagini le nozioni più chiare e distinte che in noi abbiamo. Per mezzo di queste scopriremo l'esistenza di noi stessi, considerati come esseri pensanti; l'esistenza di Dio, da cui dipendiamo; gli attributi suoi, insieme con tutte le altre verità, allo scoprimento delle quali ci fa strada la contemplazione di quelli »:

« 3.° riconoscere in noi la cognizione di molte proposizioni di eterna verità, come son quelle: *nulla si fa dal nulla*: *siamo dotati d'una natura corporea, estesa, divisibile, mobile: degli organi de'sensi, da'quali*

(*a*) V. la meditazione VI.

riceviamo le impressioni del dolore, de'colori, de'sapori, comechè ignoriamo come operino le cennate sensazioni. Comparando queste nozioni chiare e distinte colle confuse, che prima avevamo, acquisteremo l'abito di formare sempre chiari concetti di tutte le cose intelligibili (*a*). Ed ecco in breve esposti i principî dell'umana cognizione ».

II. Compendio della dottrina delle meditazioni.

Prendiamo ora dalle meditazioni, e dalle risposte alle obbiezioni degli avversarî quel tanto, che può rendere compiuto il concetto della dottrina cartesiana. Triplice è il fine della filosofia prima: 1.° stabilire il metodo per la ricerca del vero: 2.° indagare i principî dell'umana cognizione: 3.° valutarne la certezza. Triplice ancora è la sorgente delle umane conoscenze: 1.° le nozioni impresse in noi dalla natura, che l'autore chiamò, ora ingenite e innate, ora assiomi primitivi, ed ora nozioni figlie del lume stesso della ragione: 2.° le idee avventizie, o quelle che ci vengono dalla osservazione degli obbietti esterni: 3.° le idee, che noi stessi formiamo nell'esercizio del pensiero, e nell'uso delle proprie facoltà.

Venendo al particolare di ciascuno de'tre dinotati generi d'idee, « due sono le idee primitive, che la natura ha nell'uomo impresso come sorgente di tutte le altre nozioni, l'esistenza del proprio essere, e quella dell'Ente perfettissimo (50): da queste due nozioni derivan tutte le altre, le quali manifestissime appariscono a ciascuno di noi, perchè la mente le attigne dalla sua propria luce. Così, se intendo che è *cosa*, *verità*, *pensiero*, non posso riconoscere tali nozioni se non dalla stessa mia natura, la quale mi ha renduto intelligibile a me stesso (*b*). Coteste idee sono innate, nel senso, che non dipendono dagli esterni obbietti e dalla determinazione della volontà, ma sono connaturali alla facoltà di pensare: nè sono state così denominate, se non per distinguerle dalle avventizie, e dalle altre da noi stessi formate (51) ».

« Quanto poi alle avventizie, e a quelle che la mente forma, se veggo il sole e sento il fuoco o il calore, è manifesto che tali sensazioni vengano dagli obbietti esterni; ovvero se concepisco le idee degli altri uomini, degli animali, o degli spiriti; è chiaro che la mia mente le componga dalle due precedenti; sì che i tre principî dell'umana cognizione in realtà riduconsi a due, de' quali non pertanto diversa è la certezza. Noi abbiamo testè veduto, come il principio intellettuale, o sia l'*io penso,* abbia per suo contrapposto l'impossibile; come a questa verità sia connessa l'altra dell'esistenza dell'Ente perfettissimo; e come la certezza di queste primitive verità, e delle altre, che chiaramente e distintamente percepiamo, nascano dagli stessi infallibili attributi di Dio. Le cose che chiaramente e distintamente concepiamo

(*a*) V. la dissertazione intorno al metodo.
(*b*) Medit. III.

son vere, perchè ogni percezione chiara e distinta è senza dubbio qualche cosa di reale, che non può trarre la sua origine dal nulla, ma dee necessariamente aver Dio per suo autore (a). Non così della certezza delle idee degli obbietti esterni ».

« Quantunque le idee in generale, disse Cartesio, non possono dirsi nè vere nè false, perchè corrispondono sempre alle immagini dell'obbietto che rappresentano; pur tuttavolta v'ha un'altra spezie di falso materiale nelle idee degli obbietti esterni, la quale si verifica quando quelle rappresentano come cosa, quel che cosa non è. Ora è notabile che pochissime son le idee chiare e distinte che formar possiamo intorno agli obbietti materiali. Chiara e distinta per esempio è l'idea della estensione in lungo in largo e in profondo della figura, la quale nasce dalla terminazione della stessa estensione, del sito che occupano i corpi figurati, del moto o della mutazione del detto sito, e anche della sostanza, della durazione e del numero. Ma per l'opposito oscure e confuse son le idee di molte altre sensazioni, come della luce, de' colori, del suono, degli odori, de' sapori, del calore, del freddo e di tutte le altre qualità del tatto, per modo che io ignoro, se sien vere o false, o se le idee che ne formo, sieno idee di *cose* o di *non cose*. In fatti dall'idea, che ho del calore e del freddo conoscer non posso, se il freddo sia una semplice privazione del calore, o il calore una privazione del freddo, o l'una e l'altra sia una qualità reale, o sia una cosa da entrambe diversa. E perchè le idee, per esser vere, debbono corrispondere alla cosa quale è; però l'idea che mi rappresenta il freddo come una cosa reale e positiva, dovrà dirsi falsa, se quello altro non è che la privazione del calore, e così delle altre. Ma per verità non è necessario, che io attribuisca ad altri, fuorchè a me stesso, la causa di questo *falso*. Imperciocchè se quelle idee son false, o (in altri termini) se rappresentano cose che non esistono, la luce naturale della ragione non dice, che possano provenire dal nulla; vale a dire che non sono in me per difetto della mia natura. E per l'opposito, se quelle idee son vere, non veggo perchè non potrei esserne io l'autore, quando esse mi danno sì poca apparenza di realità, che non mi è permesso distinguerle dalle false. Quanto poi alle altre qualità della materia, delle quali formar possiamo idee chiare e distinte, uopo è notare, che prendiamo talune delle cennate idee dalla nozione del *me medesimo*, come la sostanza, la durazione, il numero e altre simili. Imperciocchè quando penso che la pietra è una sostanza, o sia una cosa atta ad esistere, ma estesa; e che io son pure una sostanza, ma pensante, concepisco la differenza che passa tra l'una e l'altra, e discerno pure quel che nella ragione del significato han di comune. Similmente avvertendo io alla mia attuale esistenza, e ricordandomi

(a) V. le meditazioni III. e IV.

così della passata, come de'diversi pensieri che si sono in me succeduti, acquisto le idee della durazione e del numero, che poi applico a qualunque altra cosa. Tutte le altre idee poi degli obbietti materiali, come l'estensione, la figura, il sito, il moto, non si contengono formalmente in me, che sono la sostanza pensante; ma perchè io sono la sostanza, e quelli i modi della sostanza può dirsi che io eminentemente in me li contenga (*a*) ».

Il suo discorso in somma è come segue: noi percepiamo le specie o immagini degli obbietti, e non gli obbietti stessi: tali immagini portano con essoloro una lieve rassomiglianza delle cose rappresentate: le sensazioni che in noi producono, sono semplici modificazioni de'nostri organi, le quali modificazioni sono inesplicabili, perchè nascono dalla misteriosa unione dell'anima e del corpo: lo scopo della natura è il farci conoscere le cose per quanto ci sono utili, e non per quel che sono in se medesime: i corpi propriamente percepisconsi non da' sensi o dalla immaginazione, ma dal solo intelletto: si percepiscono non perchè si tocchino o si veggano, ma solamente perchè sono intelligibili: le sensazioni del colore, dell'odore, del sapore, del caldo, del freddo, del suono, sono non già negli obbietti, che a noi le comunicano, ma in noi stessi: la sola qualità che è ne' corpi è l'estensione che ne forma l'essenza: delle proprietà de'corpi estesi ignoriamo come si formino in noi le immagini che chiamiamo idee, il perchè non siamo neppure certi della esistenza loro.

III. Analisi critica della dottrina di Cartesio.

Chiunque riflette maturamente a'nuovi principî, che introdusse Cartesio, e agli errori che distrusse, non potrà non risguardare la sua dottrina, come uno de' più sublimi parti della ragione umana, e lui stesso, come il fondatore della moderna filosofia. Suo è il merito di avere richiamato a vita il principio pensante, e dimostrato come dalla conoscenza di se medesimo si aprano alla ragione le vie per isvolgere gli elementi dell'umana cognizione, per estendere lo sguardo alla prima causa della sua esistenza, e per crearsi una scienza regolatrice delle proprie facoltà. Spontanei frutti di questa dottrina sono le verità necessarie al fine e al portamento della vita, l'immaterialità dell'anima, la sua immortalità, la vita futura. Porta ella seco l'impronta maggiore della verità, che è la perfetta concordanza delle sue teorie co' principî della morale pratica.

Non mancò tra'suoi avversarî chi volesse contrastargli la prima scoverta dell'eurema, *cogito ergo sum;* nè è mancato tra' più recenti scrittori, chi ne abbia impugnato la sua metafisica verità (52). Ma agli uni e agli altri rispondersi potrebbe, che Cartesio non diessi il vanto di aver trovato una verità nuova, ma tra le verità della coscienza scelse quella, che in se contiene la nozione del principio pensante, come un che di diverso dalla sostanza

(*a*) Medit. III.

corporea, d'onde poi derivò la diversità del mondo intellettuale e del morale. E senza disputare in qual tempo nasca nell'animo una tal verità, e se sia coeguale alla nozione dell'esistenza, o a lei succedente; certamente è quella, in cui leggesi più chiaramente espresso il principio regolatore della ragione umana, il principio cioè della contraddizione.

L'evidenza dell'eurema cartesiano risulta ancora dalla logica connessione delle altre verità, che dal medesimo si deducono; dapoichè spiega per le medesime cause il principio intelligente e attivo dell'uomo e dell'universo, le due grandi opere della Divinità. Colla triplice origine delle idee distrusse il vulgato assioma, *nulla essere nell'intelletto, che prima non sia stato ne' sensi,* e stabilì l'intelligenza come il principio regolatore dell'universo, e dell'ordine morale (53). E coll'avere riposto nella volontà la causa così dell'azione, come dell'errore, determinò ad un tempo i principî della libertà delle azioni umane, e della causa efficiente del moto. Cotesta causa, applicata alla grande macchina dell'universo, bastò a dileguare i vecchi errori intorno alla origine del moto. I corpi non possono essere cause efficienti del moto, ma sì bene semplici cause fisiche o occasionali, perchè i corpi soli son capaci delle impressioni del moto, e non gli Esseri immateriali, co'quali la materia non ha contatto alcuno. La vera causa efficiente del moto è Dio, che lo ha distribuito pe' corpi, secondo le leggi della sua eterna sapienza, leggi nelle quali Cartesio il primo osò di penetrare. Sua infatti fu la scoverta di quella legge generale del moto, per la quale ogni corpo tende a perseverare nello stato di quiete o di movimento, in cui si trova: sua ancora fu quella della naturale direzione del moto per una linea retta; d'onde segue, che i corpi, i quali muovonsi circolarmente, tendono sempre ad allontanarsi dal centro del cerchio, che descrivono: sue infine furono le scoverte delle leggi del moto, che si sviluppa nell'urto dei corpi. E quì restiamo dal parlare delle altre scoverte fatte nella fisica, e specialmente nella diottrica, non che della felicissima applicazione, ch'egli fece dell'algebra alla geometria, per non uscire da' limiti del nostro argomento.

Due importanti correzioni fece ancora nella teoria delle sensazioni, comechè in questa parte sia difettivo il suo sistema intellettuale. Aristotele e la sua scuola avevano spiegato la percezione degli obbietti esterni per mezzo delle *forme* o *specie sensibili,* supponendo che da quelli emanassero per ogni verso tante specie o forme immateriali (o per lo meno non sensibili), quante erano le qualità sensibili degli obbietti medesimi. Così, le forme de'colori entravano per gli occhi, quelle del suono per le orecchie, e le altre per l'odorato, per lo palato, o pe' pori della pelle. Cartesio distrusse questa ipotesi, spiegando la percezione per la rassomiglianza delle immagini, che gli obbietti trasmettono all'anima; distinse le qualità primarie della materia dalle secondarie; riconobbe ne'corpi le sole qualità, che possono esser dedotte dalla estensione, cioè le sue dimensioni, la figura, e la mobilità,

dichiarando tutte le altre nostri modi di sentire, che vuol dire mere illusioni fabbricate da' sensi nostri. Distinguiamo nella sua teoria della percezione quel che emendò degli aristotelici, da quel che aggiunse del suo. Suo è il merito di avere proscritto le *specie sensibili*, e di avere introdotto la distinzione delle qualità primarie, distinzione che altri dopo di lui cercò di appropriarsi.

Sin qua de' meriti della filosofia cartesiana. D'altra parte in niuna delle umane discipline si verifica tanto l'adagio, che la verità sta a canto all'errore, quanto nelle scienze metafisiche, nelle quali tutti, o poco o molto, intender vorrebbero, come la natura abbia operato. E quel che pruova, esser questo un difetto inseparabile dalla umana condizione, è il non esserne stato esente veruno de' grandi ingegni, che nell'arte del pensare e dell' inventare ammiriamo come le fiaccole rischiaratrici dell'umana ragione.

È difficile il concepire come Cartesio, essendo stato cotanto severo nell'escludere dalla umana cognizione ogni proposizione di cui potesse menomamente dubitarsi, e sì nemico di qualunque oscura e confusa nozione; avesse potuto di poi formarsi un ipotetico concetto degli elementi costitutivi di tutte le cose, e mettendogli a suo modo in movimento, avesse preteso spiegare la natura de'corpi, e nel corpo umano persino le leggi della unione dello spirito colla materia. E così quella stessa mente, che aveva di tutto dubitato, che svolse gli elementi del pensiero per trovare un *quid minimum inconcussum*, e che diede all'anima per sua guida il dubbio metodico; quando venne a sbandire le ipotesi aristoteliche della materia prima, de' principî generatori di tutte le cose, delle forme sostanziali e delle qualità occulte, non seppe far niente di meglio che sostituire alle vecchie nuove ipotesi, forse più ardite, ma non meno assurde delle prime. Immaginò egli, che una materia omogenea si trovasse suddivisa in parti cubiche, delle quali ciascuna si rivolgesse intorno a se, mentrecchè le immense masse di questa stessa materia volgevansi intorno a' rispettivi centri. Ora dal rivolgimento de' cubi dovevano, a suo modo d' intendere, risultare tre spezie di elementi: la materia angolare, la più compatta di tutte: la materia globosa: e la materia sottile, pronta ad empiere gl' interstizî delle altre due: la materia globosa era l' elemento della luce: i corpi più compatti eran formati dall' angolare: e l'angolare, sempre in moto, esser doveva l'agente universale della natura. Le masse poi, che voltavansi sopra i centri rispettivi formar dovevano vortici di materia sottile, i quali eran soggetti a circolare per cagion della resistenza, che reciprocamente si opponevano. E siccome i corpi compresi in un vortice erano meno densi della materia sottile, che gli circondava; così dovevano essere spinti verso il centro dall' eccesso della forza centrifuga della materia sottile più densa. Tale fu, secondo la sentenza sua, la causa della gravità. V' erano vortici dentro altri vortici, come il vortice della terra in quello del sole. Nel centro d'ogni grande vortice era un sole, o massa in-

fiammata, l'impression della quale, comunicata alla materia globosa, che la cingeva, produceva la luce, a quello stesso modo come l'impressione comunicata all'aria dalla vibrazione d'un corpo sonoro produce il suono. Se anche tali delirî potessero essere scusati per l'imperio, che in noi esercita la curiosità di penetrare nelle occulte cause de' fenomeni naturali, e per l'amor della invenzione da cui ci facciamo strascinare; incompatibili affatto col criterio di Cartesio sembrano due contraddizioni, che si scontrano nei principî della sua *filosofia prima*.

Il primo è nella stessa distinzione delle qualità *primarie* e *secondarie* della materia. Per virtù di tal distinzione, percepisce egli chiaramente le idee della estensione, della figura e del moto; e dapoichè tali idee corrispondono alle cose, che rappresentano, le ritiene come qualità proprie della materia; a differenza di quelle altre sensazioni, che gli obbietti esterni eccitano in noi, come la luce, il colore, il sapore, il suono, l'odore, i quali non sono negli obbietti che le producono, ma sono semplici modi del nostro essere, e del nostro sentire. Inoltre dalla stessa sua definizione della sostanza, segue che questa nozione si formi in noi, non per lo concetto dell'esistenza dell'obbietto, ma per quello delle sue qualità, e ciò per una conseguenza d'una delle sue prime verità, cioè che il *nulla non ha qualità* (*a*). Ora dopo aver conceputo la estensione come qualità, non può spiegarsi come la scambiasse coll'essenza stessa della materia, e identificasse due idee diverse tra loro.

Il secondo sta nel concetto della realità della cennata sostanza. La materia o l'estensione ha una realità obbiettiva, tale da renderci sicuri della sua esistenza? Se dovessimo risolvere un tal problema colle premesse dell'autore, diremmo che essendo Dio perfettissimo, che ripugnando alla sua natura l'ingannarci, che convenendo anzi alla sua sapienza la veracità sì ne'mezzi che nel fine, non possono i sensi esterni essere ingannevoli, come no'l sono le interne facoltà dell'anima. E se la ragione dopo di avere scoperto la prima di tutte le verità, che reggono il nostro intelletto, cioè l'esistenza del proprio essere pensante, cessa di dubitare di tutte le altre, non prima che abbia in se trovato l'esistenza dell'Ente perfettissimo; certa cosa è che, trovata questa seconda verità, la nostra coscienza ci garantisce egualmente la veracità del senso intimo, e de'sensi esterni; dapoichè sarebbe non solamente assurdo, ma puerile il supporre efficace quella prima causa per la veracità dell'uno e non degli altri. Ma no, Cartesio dopo avere distinto le idee chiare e distinte dalle confuse; dopo avere esposto quel che chiaramente e distintamente percepiamo degli obbietti esterni; e stabilito come principio regolatore del criterio, che son vere tutte quelle idee nelle quali è obbiettivamente impressa la causa della loro esistenza, considera le

(*a*) V. sopra a pag. 134.

verità di fatto, come poste in un ordine secondario di certezza, le risguarda come proprie a regolare il portamento della vita, ma non come degne di entrare nell'ordine di quelle eterne verità che hanno sede nell'intelletto. Che anzi prendendo spesso l'incertezza, e la ragion del dubitare, da'motivi proprî delle qualità secondarie della materia, la trasporta alle primarie, e conchiude essere i sensi incerti e infedeli, e i corpi esser da noi percepiti, non perchè si veggano o si tocchino, ma perchè sono intelligibili (*a*); il quale concetto spiega, come Cartesio avesse conceduto alla materia, a' corpi, allo spazio una esistenza di fenomeno, e non di realità. Ma che risponderebbe ad uno scettico, che supponesse l'illusione nel senso interno del pari che negli esterni, e posto che l'uomo si trovasse costituito in un teatro di sceniche apparenze; qual garentia potrebbe egli dare a quello più che a questi? Direbbe che ripugna alla possibilità, che l'Essere il quale pensa, non esista nell'atto stesso in cui pensa. E non ripugna egualmente il supporre, che l'uomo il quale cammina, sente e si muove, non esista nell'atto stesso in cui esercita qualunque degli atti della vita sensitiva? Aggiugnerebbe, che la veracità dell'Ente perfettissimo resiste all'ipotesi, che le sue creature fossero condannate alla illusione e alla ignoranza del vero? E non è forse ugualmente ingiurioso alla Divinità l'ammettere una tale supposizione per le verità di fatto, egualmente che per le speculative?

Se non contraddittorio, poco esatto è l'altro principio, ch'egli assume come una verità generale a rispetto de'*giudizî a priori*, cioè che tutto quel che chiaramente e distintamente concepiamo, è vero; e per conseguente quel che chiaramente e distintamente è compreso nella idea d'una cosa, può con verità affermarsi, che a quella cosa appartenga. Cotesto principio è vero per le idee dimostrabili, e non per quelle che hanno per loro solo fondamento l'opinione. In sostanza, il suo preteso assioma, non è altro che il principio della contraddizione, in diversi termini espresso. La cosa che noi concepiamo, è quella che noi concepiamo; o sia è impossibile che la concepiamo e non la concepiamo nel medesimo tempo. Se la nostra concezione è vera, e dimostrabile, come nelle proprietà geometriche, l'atto della mente si scambia colla verità stessa. Ma se la concezione versa circa un subbietto probabile, che può ella aggiugnere alla sola possibilità? Una pruova della soverchia generalità di tal principio, e della sua vaga enunciazione, si avrà dall'abuso che ne fecero gl'idealisti suoi successori (*b*).

Per quanto patenti appariscano ora le cennate contraddizioni, uopo è dire che le nascondesse allora lo spirito di sistema, e quel calor di contenzione, che fa sovente rinegare le più ovvie verità, sol per non averle co-

(*a*) Meditazione II in fine.

(*b*) Vedi la nota n. 48.

muni cogli avversarî. Rilevare il principio intellettuale, per abbatter quello delle sensazioni, è lo stesso che supplire alla metà dell'edifizio che mancava, distruggendo quella che esisteva; è un rinunziare alla filosofia sperimentale per soverchio amore della speculativa; è un voler creare una filosofia non umana, contraria alla certezza de' sensi, alla comune credenza degli uomini e alla stessa autorità della coscienza.

Il comune degli uomini non osa rivocare in dubbio l' esistenza delle cose materiali, appunto perchè le percepisce, e crede impossibile il percepire quel che non esiste; laddove Cartesio non riconosce come idea primitiva l' esistenza del mondo esteriore, che anzi tienla come una verità dimostrabile per lo ragionamento, o sia per virtù di altre verità primitive, che lo spirito rivela. La generalità degli uomini, non si forma col ragionamento i principî della certezza, ma crede a quelli che la natura gli addita come tali. Cotesti principî son due, uno per le verità di fatto, fondato sopra la veracità de' sensi; l' altro per le verità necessarie, fondato sopra la veracità delle interne facoltà dell'anima. Niun uomo di sano giudizio può concepire, come potrebbesi scindere l' autorità della coscienza, che sta in guardia all' uno e all' altro insieme, e nella quale, come nell'unico specchio della certezza, entrambi si riflettono.

SEZIONE SECONDA.

De' Cartesiani idealisti.

Se la ragion comune non può concepire come negar si possa la realità del mondo visibile, ed è tentata di accusar di follia la filosofia speculativa, per averne promosso il dubbio; molto meno potrà comprendere, come i più profondi pensatori tra' filosofi abbiano precisamente di tal vizio partecipato. Tra tutti gli esempî poi, che ne presenta la storia della filosofia, di niun altro dovrà tanto maravigliarsi, quanto del padre Niccola Malebranche (*a*), perspicace metafisico, esatto ragionatore, ed elegante scrittore.

Questi ne' libri *della ricerca della verità* e ne' chiarimenti alla stessa opera aggiunti, fece un' accurata analisi così delle facoltà del percepire e dell' immaginare, come degli errori a' quali entrambe van soggette; e volendo determinare il giusto valore delle sensazioni e della immaginazione, creò un nuovo sistema intellettuale, col quale (sebbene fosse fondato ne' principî del suo maestro Cartesio) distrusse interamente la realità delle cose sensibili, e fece delle idee una spezie di Esseri intermedî tra gli obbietti e la mente che li percepisce. Il principio, che serve di capo al suo ragionamento è, che la natura ci ha dato i sensi unicamente per la conservazione del

---

(*a*) Nato nel 1638, morto nel 1715.

corpo e della sanità; che essi sono per se medesimi incapaci d'istruirci delle vere qualità degli obbietti esterni; e che l'uom sapiente de' imparare a disprezzargli per tutto quel che concerne l'umana cognizione (*a*). Per meglio paragonare la dottrina di Cartesio a quella di Malebranche, giova anteporre la sposizione de' principî generali del suo sistema intellettuale alla teoria della percezione, anche perchè questa è una pretta conseguenza di quelli.

I. Suo sistema intellettuale.

« Son quattro (secondo lui) i modi da conoscere le cose: 1.° per se stesse; 2.° per le idee loro, intendendo per idea un che da quelle diverso; 3.° per coscienza, o sia per interno sentimento; 4.° per conicttura. Le conosciamo *per se stesse*, quando sono intelligibili e possono avere un'azione sullo spirito, e per tal mezzo manifestarsi all'anima: *per le idee*, quando le cose non sono per se stesse intelligibili, o perchè corporee, o perchè incapaci d'azione sull'anima: *per coscienza* conosciamo tutto quel che non è diverso da noi, o che è in noi stessi: *per conicttura*, le cose che non si conoscono per se stesse nè per mezzo delle idee, come quando si giudica della somiglianza di due obbietti esterni. Veggiamo Dio per se stesso, e dapoichè è il solo Essere che può agire sul nostro spirito, veggiamo in Lui gli altri spiriti e i corpi. Di Lui non abbiamo, nè formar possiamo l'*idea*, perchè l'Essere immenso ed universale non può essere percepito per mezzo d'una idea, o *sia da un Essere particolare diverso dall'Essere universale e infinito*, ma per l'opposito possiamo ben concepire tutti gli Esseri particolari, come rappresentati dall'Essere infinito, il quale gli racchiude nella sua sostanza, per se stessa efficacissima e intelligibilissima (*b*) ».

« Le idee delle cose puramente intelligibili son più chiare delle idee degli obbietti sensibili, perchè il rapporto de' sensi non è mai interamente verace, e sovente è del tutto falso; di qua segue, che il pruovare direttamente *che v' ha de' corpi*, è più difficile di quel che si crede, comechè i sensi vogliano darcene l'assicuranza. In fatti i nostri occhi ci rappresentano i colori nella superficie de' corpi, la luce nell'aria e nel sole; le orecchie ci fan sentire i suoni come sparsi nell'aria e ne' corpi risuonanti; e se creder volessimo al rapporto degli altri sensi, il calore sarebbe nel fuoco, il dolce nello zucchero, l'odore nel muschio, e tutte le qualità sensibili ne' corpi, che sembrano spandergli e tramandargli. Ciò non ostante, è cosa dimostrata, che tutte le cennate qualità son fuori dell'anima che le sente, o per lo meno, non è certo che sieno ne' corpi i quali ci circondano. Perchè dunque voler conchiudere, che v'abbia de' corpi fuori di noi, e che tali corpi sieno simili a quelli che veggiamo, vale a dire a quelli che sono l'obbietto immediato dell'anima, e che son da noi veduti cogli occhi del corpo? Dobbiamo dunque riconoscere, che v'ha una intelligenza superiore, la quale

(*a*) Recherche de la vérité. Lib. I. Cap. XX.

(*b*) Libro III. *de l' entendement pur.* Cap. VI. e VII.

sola può agire in noi, e talmente agire da mostrarci effettivamente i corpi fuori di noi, senza darci la menoma idea del nostro cervello; e conoscendo Iddio, che ce ne dà il sentimento, dobbiamo altresì sapere che essendo infinitamente perfetto, non può ingannarci. Imperciocchè se la suprema intelligenza, che ci dà le idee di tutte le cose, volesse, per così dire, prendersi diletto nel rappresentarci i corpi come attualmente sono, è manifesto che non le sarebbe difficile. Per queste e simili ragioni volendo Cartesio stabilire la sua filosofia sopra irremovibili fondamenta, ha creduto non potere supporre l'esistenza de' corpi, e non doverla dimostrare con pruove sensibili, quantunque queste appariscano alla generalità convincentissime. Ma quantunque Cartesio abbia dato dell'esistenza di Dio le più valide pruove, che la ragione possa somministrare; quantunque sia manifesto, che Dio non è fallace, e che effettivamente c'ingannerebbe se facendo noi il regolare uso dello spirito e delle facoltà, di cui Egli è l'Autore, fossimo tratti in inganno; ciò non pertanto può affermarsi, che l'esistenza della materia non sia ancora perfettamente dimostrata, o almeno nel rigoroso senso geometrico. Imperciocchè, in filosofia non dobbiamo credere, se non quando l'evidenza ci costrigne alla credenza; dovendo far uso della libertà del giudizio, secondo la nostra naturale potenza. Ma i nostri giudizî non debbono essere più estesi, che no 'l sono le percezioni. Così quando veggiamo i corpi, giudichiamo di vedergli, e crediamo che siffatti corpi visibili, o intelligibili attualmente esistano. Ma perchè giudicheremmo noi che v' ha al di fuori un mondo materiale, simile al mondo intelligibile che veggiamo? Badiamo bene, che il corpo materiale che è da noi animato, non è quello che veggiamo, quando lo risguardiamo, vale a dire quando voltiamo verso di esso gli occhi del corpo. Il corpo che veggiamo è un corpo intelligibile; e v'ha degli spazî intelligibili tra questo corpo intelligibile e il sole intelligibile che veggiamo; siccome v' ha degli spazî materiali tra 'l nostro corpo e il sole che risguardiamo. Iddio certamente vede, che v'ha degli spazî tra'corpi che ha creato, ma non vede cotesti corpi, o cotesti spazî per se medesimi. Non può vedergli che per mezzo delle idee che ne ha per mezzo de' corpi, e degli spazî intelligibili. Iddio da se stesso trae la propria luce, e non vede il mondo materiale, se non nel mondo intelligibile che racchiude, e nella conoscenza che ha del suo volere, il quale dà attualmente l'esistenza e il moto a tutte le cose. V'ha dunque degli spazî intelligibili tra' corpi intelligibili che noi veggiamo, siccome v'ha degli spazî materiali tra'corpi, i quali cadono sotto il nostro sguardo ».

« Ora convien riflettere, che siccome Dio solo conosce per se stesso gli atti della sua volontà, i quali producono tutti gli Esseri; così è a noi impossibile il conoscere da altri fuor che da Lui, se v' abbia in realtà fuori di noi un mondo materiale simile a quello che veggiamo, perchè il mondo materiale non è visibile nè intelligibile per se medesimo. Laonde per essere

pienamente convinti che v' ha de' corpi, è necessario che ci si dimostri, non solamente che Dio esiste, e che non è ingannatore, ma ancora che Dio ci ha assicurato di averne creati; il che non trovo dimostrato nelle opere di Cartesio ».

« Iddio parla allo spirito, e l'obliga alla credenza in due modi solamente, per l'*evidenza*, e per *la fede*. Convengo, che la fede ci obblighi di credere, che v' ha de' corpi; ma quanto all' evidenza parmi che non sia compiuta, non essendo noi portati invincibilmente a credere, che vi sia qualche altra cosa diversa da Dio e dallo spirito nostro. Vero è, che abbiamo una somma inclinazione a credere all' esistenza de' corpi che ci circondano, e lo concedo a Cartesio (*a*); ma questa tendenza per quanto naturale sia, non ci forza a credere per evidenza, rendendoci soltanto inchinevoli per impressione. Ora se ci lasciassimo guidare dalla impressione sensibile, resteremmo il più delle volte ingannati. Perchè mai c' inganniamo ne' giudizî intorno alle qualità sensibili, alla grandezza, alla figura e al moto de'corpi, se non perchè corriamo appresso ad una impressione simile a quella, che ci spinge a credere che v'ha de'corpi? Non veggiamo noi che il fuoco è caldo, la neve bianca, il sole tutto splendente di luce? Non veggiamo forse fuori di noi le qualità sensibili, del pari che i corpi? Qual ragione dunque abbiamo di giudicare, che oltre a' corpi intelligibili che noi veggiamo ve n'abbia ancora degli altri? Qual' evidenza si ha che una impressione, fallace a rispetto delle qualità sensibili della grandezza, della figura e del moto, tale non sia per rispetto all'esistenza attuale de'corpi »? « Certamente la fede sola può convincerci che i corpi effettivamente esistano, e a prima vista pare, che la fede presupponga l'esistenza de' corpi. Ma *fides ex auditu!* La fede presuppone profeti, apostoli, sacra scrittura, miracoli. La risposta a tale obbiezione è, che quantunque suppongansi apparenze d'uomini, di profeti, di apostoli ec., pure tutto quel che ci è stato tramandato per mezzo di tali pretese apparenze, è assolutamente incontrastabile; dapoichè Dio solo può (siccome è stato già dimostrato), avere rappresentato allo spirito le anzidette apparenze. Ora Dio non è fallace nelle sue rivelazioni; il perchè dobbiamo per *fede* credere, che abbia Dio creato il cielo e una terra (*b*) ».

È manifesto che Malebranche, nell' avere limitato la certezza al solo fatto interno del pensiero, seguì il principio dominatore della dottrina cartesiana, ma dalla stessa dipartissi in due punti capitali, che il menarono a più estreme conseguenze. Il primo sta nel concetto stesso della *idea:* il secondo nella nozione dell' Ente perfettissimo.

Quanto alle idee, Cartesio non aveva dubitato che fossero rappresentative degli obbietti, che anzi aveva espressamente detto, non essere il vocabolo

(*a*) VI. meditazione.

(*b*) Eclaircissemens T. IV. *Qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des corps.*

idea adattabile se non alle immagini delle cose, ed essere però tanto diverse tra loro, quanto il sono gli obbietti da esse rappresentati. Soggiunse inoltre che lo stesso vocabolo ha un altro significato, quando l' idea vien considerata come una modificazione dell' anima, o del pensiero; nel quale caso le idee son tutte eguali, nè hanno alcuna difformità tra loro. E combinando insieme i due significati in una sola definizione, le idee furono da lui considerate, come modificazioni dell' anima, rappresentative degli obbietti loro. Per l' opposito Malebranche fece dell' idea un essere intermedio tra la percezione e l'obbietto, posto in noi dalla mano del Creatore, per modo che vedendo quella non veggiamo il corpo e l' obbietto, di cui crediamo essere l' immagine. Così creò un mondo intelligibile, intermedio tra 'l mondo sensibile e la percezione, e concepì quella *estensione intelligibile*, o ideale, diversa dalla materiale, che crediam di vedere e non vediamo. Cotesto concetto è sì specioso e nuovo, che giova notomizzare i suoi diversi membretti, tanto per bene intenderlo, quanto per rilevarne le singolarità.

1.° E in prima noi veggiamo i corpi (dice Malebranche), ma non possiamo giudicare se sieno fuori di noi. Non sono i corpi che veggiamo, nè vedergli potremmo, essendocchè la materia è invisibile allo spirito. L'obbietto immediato della nostra percezione è l' idea del corpo che niuno può affermare se rappresenti, o pur no l' obbietto che crediamo vedere. Queste idee de' corpi sono appunto gli Esseri di quel mondo intelligibile, che solo è per noi visibile. Ma nè la ragione nè Dio ci forzano a credere alla esistenza d'un secondo mondo, come per contrario ci obligano di credere alle verità geometriche e alle altre verità necessarie. Siamo inchinevoli è vero, a credere alla esistenza degli obbietti esterni, ma cotesta inclinazione dee dirsi d' *impressione* e non di *convizione*.

Sin qua l'autore mette in iscena quel doppio mondo, di cui abbiamo testè parlato, e non potendo spiegarne uno, ne crea due. Presuppone inoltre che la natura ci forzi soltanto a credere alle verità necessarie, o in altri termini, che queste sole sieno le verità primitive della ragione, il che è una conseguenza dello stesso falso principio di sopra assunto. Imperciocchè non solamente v' ha delle verità contingenti, o di fatto, che la natura ci obliga di riconoscere per invincibile credenza, ma è altresì innegabile, che l'ordine delle verità contingenti precede nella umana cognizione quello delle necessarie, il che può essere dimostrato co'principî stessi della dottrina cartesiana. L'*io penso*, e l'*io esisto* è certamente una verità contingente, la quale precede la nozione della esistenza di Dio, che è una verità necessaria. Non è già, che le verità necessarie debbano essere dedotte dalle contingenti, ma è che quelle prendono da queste le occasioni da manifestarsi alla ragione. Così del pari, non mai potremmo pervenire alla conoscenza della causa e dell'effetto, se prima non avessimo acquistato le idee de' fatti dalle relazioni dei quali deduciamo quella della necessaria loro connessione; nè altrimenti co-

noscceremmo le verità geometriche, se prima non avessimo conosciuto la materia e le sue qualità.

2.° Non possiam credere a' sensi, dapoichè se questi c' ingannano nei giudizî che formiamo intorno alla distanza, alla figura, e al moto de'corpi; e più ancora intorno alle qualità secondarie della materia, non possiamo assumere per vera qualunque loro rappresentazione.

Ma a rispetto delle illusioni della vista, basta distinguere le apparenze visibili, dagli obbietti permanenti, dapoichè le apparenze visibili, come le superficie colorate, altro non sono che segni, per mezzo de'quali la natura ci rivela le qualità tangibili. Con tali segni ella non c'inganna, ma esprime il divario che passa tra la figura visibile e la reale. Questo divario è la conseguenza d'un rapporto della posizione e della distanza dell'una e dell'altra, per modo che data l'una puossi determinare l'altra, il che forma appunto l'obbietto dell'arte della prospettiva. E siccome non tutti conoscono le regole di tale arte, e niuno in generale ha applicato quelle regole ad ogni caso; così avviene che ogni nuova circostanza, la quale fa variare o il sito o la distanza, renda altresì vario il giudizio, e somministri occasioni ad errori. Adunque i falsi giudizî che ne formiamo, non nascono dal fatto della natura, perchè la figura che è nella materia trovasi sempre in una data proporzione nel fondo dell'occhio; provengono sì bene da una falsa interpretazione del linguaggio della stessa natura, errore, che la mente potrebbe rettificare, e che trascura, quando le alterazioni della figura e delle sue proporzioni sono indifferenti all'obbietto della percezione.

E circa i giudizî che formiamo delle qualità secondarie, basta rimuovere l'ambiguità de' vocaboli, per sentire la frivolezza della obbiezione. Che intendete voi quando dite, *che il fuoco è caldo*, e *che la neve è bianca?* Forse, che il fuoco pruovi la sensazione del calore, e la neve quella della bianchezza? Niuno lo ha mai creduto, nè ha inteso dirlo in quel senso. Che se poi col dire, *che il fuoco è caldo* e *la neve bianca,* intendiate dire, che noi giudichiamo essere nel fuoco una qualità propria a risvegliare la sensazione del calore, e nella neve una qualità propria a suscitar quella della bianchezza, enunciate una proposizione comune e vera, dalla quale non potete trarre veruno argomento per conchiudere, che le varie sensazioni della vista, dell'udito, del tatto, dell'odorato e del gusto, non sono che semplici maniere del nostro sentire, e che noi riversiamo tali sensazioni sopra gli obbietti stessi che le producono. Ora non nel secondo, ma nel primo senso ragionò Malebranche per conchiudere che noi comunichiamo le impulsioni ricevute agli obbietti esteriori, e che a tal modo le modificazioni, e le stesse nostre maniere di sentire, divengono qualità de'corpi che percepiamo. Vero è che un tal concetto nasce da un espresso principio della dottrina cartesiana, ma Malebranche portò l'argomento all'assurdo, negando l'esistenza degli obbietti, sol perchè la mente non poteva spiegarne la qualità.

3.° Dio solo conosce l'essenza de' corpi, perchè Egli solo conosce gli atti della sua volontà; d'onde segue che noi conosciamo i corpi non per luce di ragione naturale, ma per la sola rivelazione. Laonde l'esistenza dei corpi è un articolo di fede e non di ragione. Ma per quale altro mezzo la rivelazione ci parla, se non per quello de'sensi? Malebranche fece a se stesso questa obbiezione, che poi risolvette con una manifesta petizione di principio. Negata l'esistenza di tutti gli obbietti materiali, che divengono i libri, i profeti, i miracoli, e tutta la tradizione storica? Se queste son fantasime, come possiamo essere certi che vengano da Dio, e chi ce'l dice? Se dee dirlo la sola ragione, orba d'ogni estrinseca pruova, e per conseguente d'ogni ragionamento; ogni credenza religiosa diverrà puramente istintiva; e tanto la ragione, quanto la coscienza diverranno impotenti a scoprire l'apocrifa, e a dimostrare la vera. « Io credo, dice Arnaldo, che non siesi dato mai un circolo più vizioso di questo. Imperciocchè supponendo che i corpi non esistano, e che esista soltanto Dio e lo spirito mio, la quistione è, se posso rimanere in cotal supposizione insino a che venga in me la fede, e possa non abbandonarla che per la fede. Per me, affermo essere ciò impossibile, e non averne l'autore dato veruna spezie di pruova. In fatti sin che io resti nella cennata supposizione, sarò obligato di credere, che Dio solamente ha potuto rappresentare all'animo mio tutto quel che ho letto (buono o cattivo che sia) ne'libri, che so bene non avere io composto. Adunque Dio stesso mi avrebbe rappresentato tanto quello che ho immaginato aver letto nell'alcorano, quanto quello che ho creduto aver letto in un'altro libro, chiamato *bibbia*. E nella ipotesi dell'unica esistenza di me e dello spirito, se è buona per rispetto alla *bibbia* la ragione, che *non potendo Dio ingannarmi, ed essendo Egli il solo che abbia potuto rappresentare all'animo mio quel che ho immaginato di aver letto nella bibbia, debba io tenerlo per incontrastabile;* non veggo perchè la stessa ragione non dovrebbe essere buona per l'alcorano ancora (*a*) ».

4.° Per una conseguenza della doppia supposizione, cioè che noi vediamo alcuni Esseri detti *idee*, e non i corpi; e che Dio è l'autore di una tal visione, doveva Malebranche per logica coerenza escludere la naturale concatenazione delle cause e degli effetti sensibili. E siccome Cartesio, escluse le cause finali e per conseguente le cause seconde, aveva soltanto riconosciuto le efficienti; così doveva l'ampliator della sua dottrina ridurre a semplici apparenze le relazioni degli effetti colle cause loro. I corpi, secondo lui, o grandi o piccioli che sieno, non hanno virtù di muovere se stessi, o di muoversi a vicenda: cotesta virtù viene dagli spiriti, ma quando si consideri che negli spiriti finiti non può darsi verun legame tra la volontà e il

---

(*a*) Arnaldo *des vraies et des fausses idées*. Cap. XXVIII. Troisième Réflexion.

moto, deesi per necessità ricorrere alla volontà dell'Essere infinitamente perfetto, nel quale risiede la volontà e il potere di muovere tutti i corpi; d'onde segue che le cause naturali non sono le vere cause, ma sì bene le *cause occasionali*, le quali agiscono per la forza e per la efficacia della volontà di Dio.

Qual maraviglia che chi aveva distrutto la realità degli obbietti esterni e del mondo materiale, distruggesse pure le leggi generali della natura, e si compiacesse di ammirare l'intervenzioue miracolosa della Divinità in ogni nostra percezione, più che l'infinita sapienza del Creatore impressa nell'ordine, e nella simmetria delle cose create? Come fare onore a Dio, più dell'illusione d'una natura sempre ingannevole, che del prodigio della immensa creazione? E come conciliare un tal sistema colla libertà delle umane azioni e coll'ordine stesso della Provvidenza, che troverebbe nelle cause occasionali gli effetti e la norma insieme delle sue disposizioni?

II. Teorie delle percezioni.

La teoria della percezione, esposta da Malebranche nel terzo libro della *ricerca della verità*, è figlia de' testè divisati principî. Avendo ivi reassunto tutte le opinioni, che prima di lui i filosofi avevano portato intorno alla origine delle idee, ridusse a cinque le ipotesi, per le quali spiegarsi poteva il fenomeno della percezione, e a queste aggiunse la sesta, ch'egli propose come la più verisimile di tutte le altre: 1.° O la mente *formalmente* ed *eminentemente* contiene in se le perfezioni di tutte le cose cognoscibili, le quali sono dagli obbietti esterni suscitate: 2.° O gli obbietti esterni tramandano immagini simili a loro, le quali penetrano nell'anima per mezzo dei sensi: 3.° O la mente ha la virtù di creare a se stessa le idee, alle quali corrispondono i movimenti del corpo: 4.° O Dio ha sul cominciar dell'esistenza dell'anima impresso in lei le idee di tutti gli obbietti, che sarà per percepire: 5.° O Dio crea continuamente in noi le idee, che sono occasionalmente prodotte da'sensi: 6.° O la mente, *sostanzialmente* unita a Dio, vede in Lui tutte le cose. E dopo avere rifiutato la prima, come manifestamente assurda; la seconda, come incomprensibile; la terza come falsa ed impossibile, dapoichè darebbe alla mente umana una virtù eguale alla divina; la quarta come contraddittoria, perchè presuppone, che lo spirito finito sia capace di contenere infiniti Esseri rappresentativi; la quinta come lunga e difficile, e però indegna della divina sapienza; conchiuse essere la sesta ipotesi l'unica accettabile, a guisa d'una verità necessaria, che non possa avere se non due soli sensi, de'quali escluso l'uno, debba necessariamente essere incluso l'altro. Ma la sesta ipotesi, al pari delle cinque prima rifiutate prefiggonsi di spiegare come si operi in noi la percezione, o sia penetrar vogliono in una verità incomprensibile, sì che l'una non ha a suo favore una presunzione di verità maggiore delle altre, e false son tutte per la medesima ragione.

Non vogliam ripetere com'egli spiegasse l'unione *sostanziale* dell'anima con Dio, e quali conseguenze ne facesse derivare, perchè notissima è

questa parte della storia della filosofia. Ma vogliamo accennare, che suo fu il concetto, *che Dio, infinita estensione spirituale debb'essere considerato come il luogo degli spiriti, non altrimenti che lo spazio è il luogo dei corpi;* d'onde conseguir potrebbe, che per virtù della unione sostanziale le menti umane si compenetrassero con Dio, come i corpi collo spazio, e divenissero parti o modi della Divinità, se pur non fossero la Divinità stessa; conseguenze assurde ed audaci, che altri dopo di lui dedusse (*a*). In una cosa sola Malebranche rettificò la comune opinione delle scuole intorno alla percezione, in quanto cioè la distinse dalla idea, comechè facesse da una falsa ragione dipendere la diversità dell'una e dell'altra. È una verità ora manifesta, che il concetto, che noi formiamo d'un obbietto qualunque, è diverso dalla facoltà dell'anima, che la concepisce; siccome diverso dall'uno e dall'altra è l'obbietto, che eccita l'esercizio della nostra facoltà. Ciò nonpertanto molti secoli son trascorsi prima che non si giugnesse a distinguere nella percezione le tre divisate nozioni. Il sistema peripatetico confondeva la sensazione coll'idea, e l'idea colla percezione; nè altro vedeva in questa operazione dell'anima, che le specie sensibili, le quali penetravano nello spirito. Malebranche ravvisò nell'idea un Essere rappresentativo, e intermedio, non creato dalla mente, nè ad essa connaturale, ma infuso da Dio, nel qual concetto distinse la facoltà del percepire dall'obbietto percepito. Qualunque fosse la natura di quel fantasima, ch'egli chiamò idea, certamente l'Essere *rappresentativo* era diverso dalla mente, che lo concepiva. Purtuttavolta niuno gli seppe grado di tal distinzione, che come parte d'un sistema riprovato e deriso, fu impugnata insieme cogli errori, a' quali era mista. Ora l'imparzialità esige, che sia rivendicato un onor che gli è dovuto, qual esso si sia, il che faremo in parlando del più illustre de' suoi contraddittori (*b*).

In conclusione, Malebranche tra molti ammiratori del suo ingegno, e dello stile filosofico (di cui fu primo maestro tra' francesi), pochi n'ebbe per rispetto a' principî della dottrina, e di questi pochi il numero è composto o di discepoli, o di pii ed esaltati uomini, come i due padri Lamy, Gabets, Prestet, Poiret, ed altri di minor nome (54). La sua esemplare pietà preservollo da qualunque odiosa nota, intorno alle logiche conseguenze de' principî da lui stabiliti. Che anzi la massima, *che tutto veggiamo in Dio* trovò grazia presso taluni teologi, i quali l'interpretarono nel senso d'una unione contemplativa, e non sostanziale dell'anima con Dio; e presso taluni metafisici, che vollero con altre ipotesi spiegare l'esatta concordanza de' fenomeni della materia con quelli dello spirito. Nella generalità niun altro

(*a*) Spinoza.
(*b*) Antonio Arnaldo.

sistema fu di questo più lontano dalla ricerca della verità, perchè da esso nacquero i più grandi maestri dello scetticismo e del materialismo insieme. Costoro, come di qua a poco vedremo, prendendo come concessi i principî di quella dottrina, e scevri essendo d'ogni pio entusiasmo, trovarono stabiliti i dati da' quali gli uni dedussero l'*incomprensibile* assoluto, e gli altri l'universalità d'una sostanza omogenea, diversamente modificata.

SEZIONE TERZA.

De' Cartesiani eclettici.

La filosofia cartesiana, sin dal primo nascer suo, attrasse a se tutti i grandi ingegni, de'quali la Francia in quella età abbondava. Nata sotto gli auspicî del celebre Cardinal di Berulle, trovò facile accesso presso la *congregazione dell'oratorio.* Antonio Arnaldo e Pietro Nicole la introdussero presso l'illustre società di Portoreale. Maggior credito le aggiunse Bossuet per averla difesa dalla guerra, che l'invidia e l'ignoranza mosso le avevano. I filosofi più chiari di quella età o furono suoi allievi o divennero suoi seguaci. Tra' primi vanno annoverati Clauberg, le Grand, Giacomo Rohaut, Gianfrancesco Regis, Giacomo Abbadie, ed altri: tra'secondi i due Pascal, gli Huygens e i Bernulli. Più dell'autorità e degli esempî di sì grandi nomi la chiarezza stessa de' suoi principî bastò a conquistare la ragione de' dotti in ogni genere di disciplina, come Racine, Boileau, Lamoignon (*a*); sì che da quel tempo niuno potè più aver fama di pensatore, che non fosse cartesiano.

Se non sì pronto, non meno generale fu il successo, che la stessa filosofia ebbe nel Belgio e in Olanda, dove era stata da prima contraddetta. Cristoforo Wittichio non solamente la introdusse nella università di Leyden, ma fu il primo tra' teologi protestanti, che cercasse di concordarla colla dottrina rivelata (*b*). Giovanni Coccei, dotto teologo olandese l'introdusse nelle università di Olanda e di Alemagna, e vendicolla dalle ingiurie e dalla rabbia di Gisberto Voët. Della qualità di Cartesiano spezialmente onorossi il dotto medico olandese Bernardo Nieuwentyt, noto per le sue dispute con Leibnitz sul calcolo infinitesimale, e più chiaro ancora pel suo libro intorno alla contemplazione dell' universo (55). In Inghilterra Errico Moro contemporaneo di Cartesio, fu dopo la morte di lui, il difensore de' principî di quella stessa dottrina, che vivente l'autore aveva in talune parti impu-

(*a*) V. l'Arrêt burlesque de Boileau.

(*b*) V. *Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae, cum veritate philosophica a Cartesio detecta.*

gnato (*a*). Quivi ancora divenne la dottrina dominante nella università di Oxford, dove non fu soggetta ad altri cangiamenti, tranne che nella fisica allorquando apparve il grande Newton, primo e vero riformatore delle scienze cosiddette naturali.

Non parliamo per ora della Italia, perchè abbiam per lei il debito di esporre alquanto più a minuto le vicissitudini, alle quali fu tra noi soggetta questa parte degli studî filosofici. Una osservazione non pertanto conviene a tutte le nazioni, cioè che da Cartesio in poi surse nella filosofia uno spirito *eclettico*, per lo quale anche quelli che assumer non vollero la divisa di cartesiani, e molti di quegli altri, che impugnarono talune parti della sua dottrina, tolsero a presto da lui or l'uno ed ora l'altro de' suoi principî, e lo imitarono nel metodo di cercare e di dimostrare la verità. È una verità ormai riconosciuta, che la filosofia cartesiana produsse due grandi beni: il primo, di avere sbandito dalle scuole il metodo aristotelico: il secondo, di avere restituito al pensiero la sua naturale libertà, e aperto alla mente le vie dell' analisi. Tali riforme portarono seco il ritorno del buon gusto in tutte le parti del sapere, che sono più strettamente connesse coll'arte del pensare e del parlare; nè altra è l'origine della grande copia di profondi pensatori, di oratori sacri e profani, di critici e di filosofi giurisperiti, de' quali abbondò la Francia nel bel secolo di Luigi XVIII. Ora tra gli uomini, che più cooperarono a questi salutari cangiamenti, tanto nella filosofia quanto nell'arte del pensare in generale, sono principalmente notabili Antonio Arnaldo, l'immortale Bossuet, e il gesuita P. Buffier. Costoro meritano di essere additati, come gli antesignani di quella sana filosofia, che di tempo in tempo rapparisce nel mondo, e poi allo stesso s'invola per la istabilità delle umane opinioni. È la filosofia, da molti con giusto nome detta *perenne*, perchè riposta nelle leggi e nell'ordine della natura, a cui la ragione si sente richiamata dalla stessa esperienza de' proprî errori.

Antonio Arnaldo.

Senza entrare nella quistione di priorità, che Arnaldo (*b*) modestamente disputossi, a rispetto del *principio pensante*, certa cosa è, che quel chiaro e profondo ingegno tanto nella sua *logica* o *arte di pensare*, e nella *gramatica generale*, quanto nel libro *delle vere* e *delle false idee*, scritto contra Malebranche, gettò le fondamenta d'una nuova filosofia intellettuale, calcata sopra i principî cartesiani. Nella logica sopratutto cominciò dall' investigare l'origine delle idee, o sieno i principî dell'umana cognizione, avendo prima d'ogni altra cosa saggiato la verità della proposizione, *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (56); nella soluzione della quale quistione, evitando le ambiguità de' vocaboli d'ingenite o d'innate,

(*a*) V. Baillet l. VII. Cap. XV. Rapin, Reflexions sur la philosoph.

(*b*) Nato nel 1612, morto nel 1694.

adoperati per le idee da Cartesio, dimostrò essere l'anima dotata della facoltà di formarle colla propria sua luce. In tutte le altre parti poi di quell' egregio trattato, del pari che nella gramatica generale, procedendo dall'analisi delle tre principali operazioni della mente, la *concezione*, il *giudizio* e il *ragionamento*, l' autore sviluppò i principî del pensiero, della parola, e del ragionamento; e da questi compose la logica artifiziale e le regole d'un metodo universale, proprio a tutte le scienze, ma spezialmente utile alla filosofia sperimentale dello spirito umano.

Tali regole sono:

1.° Non lasciare senza definizione qualunque vocabolo, capace della menoma oscurità, o ambiguità;

2.° Non adoperare le definizioni pe' termini d'un significato noto, o convenuto;

3.° Non elevare ad assioma se non le sole verità evidenti;

4.° Ricevere come vero solamente quel, che può essere compreso colla comune ed ordinaria attenzione d'ogni uomo;

5.° Pruovare le proposizioni oscure colle definizioni che sono state premesse, o cogli assiomi riconosciuti, o colle proposizioni antecedentemente dimostrate;

6.° Usare de' termini ambigui per modo, che l'equivoco sia sempre dileguato dalle definizioni limitative, o esplicative;

7.° Avere come principio d'ogni ordine scientifico, le idee più generali e più semplici, distinguendo quel che appartiene alla natura del genere, prima di passare alle spezie.

8.° Dividere, per quanto si può, ogni genere nelle sue spezie, ogni tutto nelle sue parti, e ogni difficoltà ne' diversi suoi casi (*a*).

Le cennate regole non sono certamente verità nuove, nè aver possono se non un merito, relativo alla oscurità delle idee e al sintetico dogmatismo delle antiche scuole; ma è lode di prematuro ingegno l'averle per la prima volta proposte, tra perchè additano i primi passi dati dalla nuova scuola nell'analisi del pensiero, e perchè contengono in realtà il primo saggio d'una gramatica generale, di cui altri dipoi usurparono il vanto. Una lode ancora maggiore è dovuta ad Arnaldo, per essere stato il primo a scuotere il comune pregiudizio intorno alla natura delle idee. Da Aristotele insino a lui erasi creduto, che la comunicazione tra gli obbietti esterni e lo spirito non potesse altrimenti avvenire, che per mezzo d'immagini, le quali rappresentassero gli obbietti medesimi; d'onde seguiva che la percezione immediata cadesse non sopra gli obbietti, ma sopra le immagini loro. Disputavano le scuole del più o meno di rassomiglianza che coteste immagini avessero cogli

---

(*a*) *La logique*, ou l'*art de penser*. Cap. XI.

originali, ma niuno mai aveva dubitato della trasformazione degli obbietti in immagini, le quali da taluni furono denominate *forme sensibili*, e da altri *idee*. Un tale presupposito passato era in dogma della filosofia, ed è quel dogma appunto, del quale tanto abusò il P. Malebranche, e da cui nacque poi il moderno idealismo. Ora Arnaldo nel trattato *delle vere e delle false idee* cominciò dall' impugnare la falsa nozione delle idee, concepita da Malebranche come di Esseri *rappresentativi* degli obbietti, distinti dalle percezioni e dagli obbietti stessi. « Gli uomini, egli dice, per lungo tempo conobbero la sola *vista corporea;* e quando si accorsero di poter conoscere colla mente molte cose, che veder non potevano cogli occhi, applicarono alla vista dell' animo le stesse condizioni, che accompagnavano la corporea. E però supposero come principal condizione la presenza dell' obbietto, o sia credettero necessario che l'obbietto si presentasse preliminarmente allo spirito prima della percezione. Questo comune, anzi volgare pregiudizio, passò nella filosofia, la quale ritenendolo come certo, si mise a spiegarlo. Ma come superare la difficoltà del contatto della materia e dello spirito? La stessa vista corporea ne somministrò il mezzo; imperocchè vedendo noi di due maniere, cioè o i corpi stessi, o le immagini loro, come negli specchi, trovossi questa seconda spiegazione più analoga a trovare il punto di scontro delle due diverse sostanze. Da ciò si conchiuse che lo spirito non vede i corpi, ma le immagini, come altrettanti Esseri rappresentativi degli obbietti corporei. Ammessa una volta questa suppositiva rappresentazione, non mancò chi ne facesse una perniziosa applicazione, e tal è il sorite proposto da Gassendi a Cartesio: *L'anima non conosce i corpi se non per mezzo delle idee, che gli rappresentano: ma le idee non potrebbero rappresentare cose materiali ed estese, se non fossero ancor esse materiali ed estese: dunque tali esse sono. Ed acciocchè servano all' anima, onde questa conosca i corpi, è necessario che sieno all'anima presenti, vale a dire che sieno ricevute nell'animo: ma quel che è esteso non può essere ricevuto se non in una cosa parimenti estesa: l'anima dunque è estesa, e per conseguente materiale.* Quelli, a' quali spiaceva una tal conseguenza, avrebbero dovuto cominciare dal discutere il principio, o sia la maggiore del sillogismo, cioè che noi conosciamo non i corpi, ma gli Esseri rappresentativi de'medesimi; e ciò non pertanto ammettendolo come indubitato, hanno a questo altro modo ragionato. *Noi non percepiamo per loro stessi gli obbietti, che sono fuori di noi; nè veggiamo il sole, la luna, o le stelle, perchè non è verisimile che l'anima esca dal corpo, e vada a fare un viaggio ne'cieli per contemplarle: ma per potere percepire un obbietto, è necessario che questo sia attualmente presente allo spirito: dunque è necessario altresì, che gli obbietti sieno da noi veduti per mezzo di qualche cosa, che sia intimamente unita all'anima. Non uscendo l'anima dal corpo, e non essendo le cose estese in alcuna proporzione coll'anima che non è estesa,*

uopo è ch'ella le vegga per mezzo delle idee, da cui son esse rappresentate: ma queste idee non possono venire, se non per una delle seguenti vie, cioè, o da'corpi e dagli obbietti stessi; o dalla potenza che l'anima ha di produrle; o da Dio che creando l'anima ha prodotto le idee; o da Dio stesso, che le produce volta per volta, e a misura che l'anima pensa a qualche obbietto; o dall'anima, considerandola come dotata di tutte le perfezioni, che vede ne'corpi; o finalmente dalla unione dell'anima con un Essere perfettissimo, cioè Dio, il quale racchiude in se tutte le perfezioni degli Esseri creati: adunque deesi tra le cennate vie scegliere la più verisimile, e questa tra tutte è, che noi tutto vediamo in Dio (a) ».

L'assurdo delle conseguenze, alle quali pervenivano i due opposti ragionamenti mosse Arnaldo a dubitare della maggiore ad entrambi comune, e a ripetere dal suo principio la famosa conclusione del P. Malebranche, *che tutto vediamo in Dio*. Laonde nella confutazione della cennata massima, cominciò dall'esaminare la realità degli *Esseri rappresentativi*, e dall'anteporre al suo discorso talune definizioni, che diremmo piuttosto postulati del suo ragionare.

« Chiamo anima o spirito, egli disse, la sostanza che pensa. Ho per la stessa cosa il pensare, il conoscere, e il percepire, siccome lo stesso per me è l'*idea* e la *percezione*. Ho per vero che l'idea e la percezione sieno un attributo, e una modificazione dell'anima; che un obbietto dicesi all'anima presente, quando questa lo percepisce e lo conosce; e chiamo *obbiettiva* una tal conoscenza. Così quando concepisco il sole, un quadrato, o un suono, sono essi obbiettivamente nel mio spirito, o che sieno o che non sieno fuori dello spirito, che li concepisce. Per *Esseri rappresentativi* (che io impugno come superflue entità), intendo quelli che comunemente credesi essere distinti dalle idee prese come percezioni. Del resto tengo per superflue tali entità, appunto perchè credo che le nostre percezioni sono per loro stesse modalità rappresentative. Quando dicesi che le idee e le percezioni (prese come una medesima cosa) ci rappresentano gli obbietti da noi conceputi, e ne sono le immagini, dee ciò essere inteso in un senso affatto diverso da quello che esprimiamo dicendo, che i quadri rappresentano gli originali loro, e ne sono le immagini, o che le parole pronunziate o scritte sono le immagini de' nostri pensieri. Imperciocchè cotali espressioni, a rispetto delle idee, voglion dire, che le cose da noi concepute stanno obbiettivamente nell'animo, e nel pensiero. Ora la maniera di stare obbiettivamente nell' animo, è sì particolare all' animo stesso e al pensiero, e talmente ne forma la natura, che indarno cercherebbesi qualche cosa di simile in tutto quel che non è

(a) Des vraies et des fausses idées Cap. IV.

spirito, e pensiero. Quel che ha generato confusione nella dottrina delle idee, siccome è stato da me in altro luogo notato, è l'aver voluto spiegare con similitudini corporee la maniera, colla quale gli obbietti son rappresentati dalle idee, quantunque non si possa dare intorno a ciò alcun vero rapporto tra gli spiriti e il corpo (*a*) ».

« Rimossi gli Esseri rappresentativi, che dobbiam dire delle altre proposizioni: *non vediamo immediatamente le cose: le idee sono l'obbietto immediato del pensiere: nella idea di ciascuna cosa veggiamo le sue proprietà?* Cotesti modi di parlare sono esatti, quando non abbiano nulla di comune cogli *Esseri rappresentativi;* che anzi spiegano quella modalità rappresentativa dalla nostra percezione, della quale abbiamo testè parlato. La percezione porta seco la *realità obbiettiva* del suo obbietto, per modo che pensando io al sole, la realità obbiettiva del sole, che è presente all'animo mio, è l'obbietto *immediato* della mia percezione; e d'altra parte il sole possibile o esistente, che è fuori del mio spirito, ne forma l'obbietto *mediato*. Ora in questo senso noi veggiamo immediatamente le idee, e posson esse dirsi l'immediato obbietto delle idee; il che non impedisce che lo spirito vegga la realità formale dell'obbietto contenuto nell'idea. Così io concepisco l'Essere formale d'un quadrato, il quale trovasi obbiettivamente nella idea o percezione dello stesso quadrato ».

« Il concetto che io formo della percezione e dell' idea, dice Arnaldo, non è mio, ma di Cartesio, il quale neppur distinse l'idea dalla percezione e dal pensiero, nel che appunto è fondata la sua dimostrazione della esistenza di Dio (57). In somma l'idea non è distinta dal pensiero, o percezione: quel che è formale nell'obbietto, è obbiettivo nell'idea: questa idea è l'obbietto immediato del pensiero. In altri termini, l'idea rappresenta l'obbietto, e non ha bisogno di altro *Essere rappresentativo* per farlo conoscere, siccome io non ho bisogno di altro Essere rappresentativo per conoscere me stesso; d'onde segue che possiamo ben dire, *che noi veggiamo immediatamente le idee delle cose; ovvero l'idea è l'obbietto immediato del pensiero* ».

« In questo senso medesimo adoperò Cartesio il vocabolo *idea*, quando disse, *che tutto quel che io chiaramente veggo essere incluso nella idea d'una cosa, può con verità essere affermato della cosa medesima*, proposizione certissima, che è il fondamento di tutte le scienze naturali. Ed in fine nello stesso senso l'intese in quella rinomata dimostrazione della esistenza di Dio, che Malebranche encomia come bellissima, sublime, soda, e prima tra le altre, perchè fatta co' minimi dati possibili (*b*) ».

(*a*) Des vraies et des fausses idées. Cap. V.
(*b*) Des vraies et des fausses idées Chap. VI.

Ma se si fosse domandato a Cartesio e ad Arnaldo, *come l'idea rappresenti l'obbietto*, e l'*obbiettivo* rappresenti il *formale*, essi avrebbero confessato, che è un fatto della natura, il quale nasce dall'alleanza dello spirito colla materia, e non è dato all'uomo di spiegare; ovvero avrebbero dovuto ricorrere ad una delle ipotesi, o similitudini degli antecessori loro. Vorremmo, in onore di due sì chiari ingegni, credere, che avrebbero risposto nel primo, piucchè nel secondo modo; ma il complesso de' loro principî chiaramente dimostra che entrambi schivarono e non isciolsero la difficoltà. Non Cartesio, il quale dubitò dell'obbiettivo di tutte le idee sensibili; e non Arnaldo, perchè ebbe comuni con lui i principî intorno alla realità degli obbietti esterni; perchè chiamò anch'esso la fede in soccorso della ragione; e finalmente perchè nel rimuovere gli Esseri rappresentativi di Malebranche, non osò decidere, se per ispiegare la percezione fosse necessario supporre un'altra presenza dell'obbietto, anteriore alla conoscenza, acciocchè lo spirito fosse nello stato di percepirlo (58). Delle quali incertezze la vera ragione è, che i filosofi, anzichè fare una solenne professione d'ignoranza per tutto quel che concerne la misteriosa unione delle due sostanze, han preferito spiegarla per via di possibilità incomprensibili quanto la cosa stessa.

Del resto non oseremmo affermare che Cartesio avesse confuso in un atto solo l'idea e la percezione, siccome pretese Arnaldo, dapoichè le definizioni e i luoghi ch'egli cita no'l dimostrano. Certamente è un errore, anzi una contraddizione di Arnaldo il non averle distinto. Imperocchè quando egli chiamò idea l'atto del pensiero relativo all'obbietto, e percezione questo medesimo atto, riferito alla mente che percepisce; distinse manifestamente l'obbietto dalla facoltà, che è appunto la differenza che passa tra l'idea e la percezione. E quando chiamò l'idea e la percezione *attributi* o *modificazioni* dell'anima, nulla disse con questi vocaboli, che rendesse più chiara la quistione, ch'egli voleva risolvere. Il pensiero è certamente un attributo dell'animo; siccome l'anima nell'atto del pensare può ben essere considerata, come in un suo modo di essere. Ma tali semplici nozioni lasciano intatto il dubbio, se uno o più sieno gli atti del pensiero nella percezione e nella idea. Cotesta opinione di Arnaldo è stata da tutti i metafisici confutata con argomenti tratti dalle qualità ontologiche dell'anima, in luogo de' quali vale meglio adoperare quelli che somministra l'analisi degli stessi atti del pensiero. L'idea, nel senso ricevuto da Arnaldo, non esprime se non la conoscenza dell'obbietto presente all'anima; laddove la percezione abbraccia la conoscenza delle sue qualità, il giudizio della sua presente esistenza, e la consapevolezza, che ne tramanda alla coscienza: l'idea è un atto semplice del pensiero: la percezione è un atto complesso. Avrebbe mai Arnaldo affermato, che la *nuda apprensione* e il *giudizio* sono una medesima cosa? Da ciò apparisce manifesto, che nel confutare Malebranche, per troncare dalle radici l'utilità

delle supposte entità rappresentative, ridusse ad un atto unico non due, ma più e distinte operazioni dell'anima (*a*).

Bossuet.

Non è parte del sapere umano, che la luminosa ed erudita mente di Bossuet (*b*) non abbia illustrato, o renduto facile alla comune intelligenza. Per lui le lettere, l'eloquenza d'ogni genere, la storia, la politica, la teologia naturale e la rivelata, la filosofia speculativa e la pratica non solamente fiorirono ad un tempo stesso, ma parvero animate da un nuovo genio, che le derivò da' facili principî della ragione. Ciò non pertanto di niun' altra scienza fu più benemerito, che della filosofia intellettuale e della pratica, perchè sì dell'una che dell'altra volle fondare lo studio nella conoscenza di se medesimo. Tale fu lo scopo del libro *della conoscenza di Dio e di se medesimo*, che scrisse per la istruzione del Delfino, alle sue cure commesso; libro aureo, che contiene tutti i principî della sana filosofia, e che servir dovrebbe d'introduzione agli studî delle scienze metafisiche e morali.

I. L'anima considerata per se stessa.

Il concetto dell'autore siccome egli stesso il dice, fu che per divenire sapiente, dee l'uomo studiare *se medesimo*, dacchè senza svolgere libri o far penose raccolte di quel, che gli altri filosofi han detto, e senza andare cercando esperienze da se lontane, da quel solo che in se stesso avverte, immediatamente riconosce l'autore dell'esser suo (*c*). Cotesto concetto porta seco l'impronta di Cartesio, di cui seguì il metodo, ed emendò la dottrina. Scelse il pensiero, come il principio investigatore della natura del proprio essere, ma nel pensiero stesso distinse i due diversi generi d'idee, i quali congiuntamente formano gli elementi dell'umana cognizione.

« La ragione esercita il sublime ufizio di discernere il vero dal falso, e di conoscere della integrità o rettitudine de'sensi tanto esterni, quanto interni. Tre sono le sue operazioni, *concepire, giudicare, ragionare:* il ragionare, è pruovare una verità ignota per una nota, il che quando si ottiene, dicesi *dimostrare*: le verità note nascono o dalla naturale evidenza, o dalla dimostrazione: delle verità note per propria evidenza la ragione somministra i primi tipi, i quali servon di elementi ad ogni dimostrazione: coteste verità han per loro carattere cognoscitivo, che chiunque le senta enunciare e comprenda i termini ne' quali sono espresse, presta loro per ispontanea convizione il proprio assentimento: per tale caratteristica qualità vengono denominate *primi principî*, o assiomi: son verità per loro natura necessarie eterne e immutabili, perchè non può la mente altrimenti concepirle, e però diconsi pure *universali*: le verità dimostrate poi formano la scienza; e siccome la dimostrazione è fondata sulle qualità, che costituiscono l'essenza delle

---

(*a*) V. sopra a pag. 153.
(*b*) Nato nel 1627, morto nel 1704.
(*c*) De l'instruction de M. le Dauphin.

cose, così sono ancor esse *necessarie, eterne,* e *immutabili:* la certezza, o sia la convizione che la cosa non può essere diversa da quel che noi la concepiamo, può aversi tanto di quelle prime, quanto di queste seconde verità: ma oltre le verità necessarie ed eterne v'ha pure le verità contingenti, nel quale ordine entrano i fatti umani, tutti i fatti possibili, e in generale tutto quel che esiste non per una ragione necessaria, ma per volontà d'un agente morale: di siffatte verità possiamo acquistare diversi gradi di conoscenze, le quali producono in noi o la certezza, o la probabilità, o la semplice verisimiglianza. Tre sono in generale gli stati della mente a rispetto delle conoscenze che abbiamo, o desideriamo avere: la scienza, il dubbio, l'ignoranza: la scienza è la perfetta conoscenza della verità e dei suoi principî, acquistata per mezzo del ragionamento e ritenuta per l'abito della memoria: il dubbio è lo stato della mente, che non osa affermare o negare tra il vero e il falso; ma il dubbio è semplice, se precede la disamina, ragionato se a questa succede: la conoscenza delle cose, delle quali dubitiamo dicesi opinione: ogni opinione può essere probabile o verisimile, e non mai certa: l'ignoranza è il contrapposto della scienza: diverso dalla ignoranza è l'errore, che consiste nel credere a quel che non è: le cose circa le quali erriamo, forman parte delle ignorate. I mezzi poi, pe' quali si acquistano le conoscenze sono i sensi proprî, o gli altrui: dall'un mezzo nasce il *sapere*, e dall'altro il *credere*: la credenza all'altrui testimonianza può produrre ancora la certezza, o quando sia universale, per modo che niun uomo neghi, o abbia mai negato il fatto attestato; o quando la nostra propria ragione abbia escluso il timor dell'errore o dell'inganno: ogni altra credenza, la quale non abbia uno de'due cennati requisiti, contiene una opinione, e non una verità. L'amor della verità ha dato nascimento alla filosofia, la quale comprende in se tutte le scienze: delle scienze talune prefiggonsi la contemplazione della verità, altre l'applicazione di essa a' fatti umani, e però dette, quelle *speculative*, queste *pratiche*: alle speculative appartengono la *metafisica*, la quale abbraccia i subbietti immateriali, come Dio, e gli attributi suoi, l'Essere in generale, e gli altri Esseri intellettuali, considerati come immagini e sembianze della Divinità. Alle *scienze fisiche* appartengono gli studî delle varie parti della natura, l'*astronomia* per la quale conosciamo il corso degli astri, e il sistema generale del mondo; la *geometria,* che dimostra l'essenza e le proprietà della quantità; l'*aritmetica,* che ci dà le proprietà e le proporzioni de'numeri. Alle scienze pratiche appartengono la logica e la morale, delle quali una insegna il ben ragionare, e l'altra il retto volere. Dalle scienze sono nate le arti, che hanno per iscopo l'utilità o l'ornamento della vita: le principali tra le arti sono, la *gramatica, la retorica*, la *poetica*, la *medicina,* l'*aritmetica pratica*, l'*architettura,* la *meccanica,* la *pittura,* la *scultura*: le arti hanno per loro ausiliari i *mestieri*, i quali abbracciano i lavori manuali per la costruzione delle mac-

chine, degl'instrumenti, degli ordigni, degli utensili, e per la esecuzione delle opere materiali, destinate a ricevere forma da'principî delle scienze, e dalle regole delle arti stesse. Le scienze e le arti sono il mezzo per lo quale l'uomo esercita il genio della invenzione, penetra addentro nelle opere di Dio; e imitandole, dimostra essere stato egli fatto ad immagine e similitudine sua; dal che segue che in niun altro modo meglio si possa onorare la Divinità, che coltivando e perfezionando il proprio intelletto ». Tal è il modello che Bossuet diede di tutto l'edifizio dell'umana cognizione, ricavato dall'analisi delle facoltà e delle operazioni dell'anima, considerata separatamente dal corpo (*a*).

II. Il corpo per rispetto al suo organico, e alla unione coll'anima.

Non meno bella ed elegante è la parte, nella quale discorre del corpo organico, perchè non può desiderarsi una più chiara analisi fisiologica della struttura sua, nè un più egregio trattato di quella ammirabile fabbrica dell'uomo, che fu per gli antichi il maggiore argomento della infinita sapienza del Creatore (*b*). Ma la forza di questo argomento va sempre crescendo, allorchè si considerano i fenomeni della unione dell'anima e del corpo, fenomeni, i quali spiegano l'uso e la destinazione di ciascuno degli organi esterni ed interni. E quì giova notare che Bossuet segue alquanto Cartesio, dacchè si vale del linguaggio allora ricevuto per ispiegare le funzioni meccaniche del cervello e degli spiriti vitali; ma abbandona affatto la filosofia cartesiana, quando senza correr dietro alla investigazione del come la sostanza intelligente muova la materiale, e del come quella sia da questa mossa; si limita alla osservazione de'fatti, che precedono o succedono alla sensazione, e fermasi sul confine de'fenomeni sensibili, dietro a'quali sta nascoso il mistero della comunione tra l'una e l'altra sostanza (59). Così pure senza spiegare le passioni per la circolazione degli spiriti vitali, dimostrando l'imperio, che l'immaginazione esercita sopra le passioni, e distinguendo le funzioni sensitive dalle intellettive dell'anima, agevolmente perviene alla conclusione, che l'intelligenza non ha per se stessa veruna connessione con qualsivoglia organo, nè con veruno de'movimenti del corpo, ma può per soli accidenti dipendere da'sensi.

« Dalla proprietà, egli dice, che ha l'intelletto di rettificare gli errori inevitabili de'sensi, chiaramente apparisce, che la sensazione non dipende soltanto dalla verità dell'obbietto; dapoichè segue talmente le disposizioni così del mezzo per lo quale passa (l'organo), che per gli accidenti di quelle giugne a noi diverso da quel che è. Un bastone diritto diviene curvo ai nostri occhi nel mezzo dell'acqua, e il sole o gli altri astri appariscono a noi infinitamente più piccioli di quel che sono. Non basta l'esser noi con-

(*a*) V. il Capo I. *de l'ame.*

(*b*) V. il Capo II. del Corpo. Cic. de nat. deor. Lib. II. Cap. XLVII.

vinti scientificamente, che l'acqua non ha rotto quel bastone, e che l'astro il quale apparisce come un punto nel cielo, è senza proporzione maggiore della grandezza della terra, perchè la nostra convizione non ci farà nè vedere diritto il bastone, nè le stelle più grandi; il che dimostra che la verità non viene impressa ne' sensi, e che le sensazioni sono un effetto necessario delle disposizioni de' corpi, le quali non possono essere da quelle mutate, il che se non fosse, potrebbe l' intelletto essere costretto all'errore. Ora è manifesto che noi possiamo cader nell' errore soltanto per nostra colpa, cioè quando non vogliam dare all' obbietto l'attenzione necessaria per giudicarne. In fatti quando l'anima volgasi dirittamente alla verità, risoluta di cedere alla sola sua luce, non riceve l' impressione che da lei sola; per modo che, o le si attacca allorchè comparisce, o rimane in sospeso, se ella non si mostra. È esente in somma dall' errore sì nell' uno che nell' altro stato, o perchè conosce la verità, o perchè sa di non poterla ancora conoscere ».

Niun altro scrittore ha sinora dato una più esatta analisi de' fenomeni misti dello spirito e del corpo; nè ha meglio di lui rilevato l' importanza di distinguere quel che viene dall' uno o dall' altro, nel che è riposta l'arte di conoscere se stesso. Ma qual' è l' immediata conseguenza, che ognuno ricava dalla conoscenza di se medesimo?

III.
Nozione d'un Dio creatore.

« Che l'uomo è un'opera di gran disegno, la quale non poteva essere conceputa, nè eseguita, se non da una mente di profonda sapienza; e che cotesto disegno, a cui corrispondono la disposizione delle parti, le proporzioni e i mezzi atti a produrre un determinato effetto, annunzia un fine nell'autor dell'opera, fine il quale debb'esser degno della sublime intelligenza di chi l' ha voluto, e dell' arte perfetta, che lo ha eseguito! La medesima perfezione è scoverta dall' uomo in tutto il magistero della natura, di cui tanta è l' intelligenza e l'arte, che tutta la sapienza umana giugne appena ad imitare. In qualunque parte di essa nulla è fatto in vano, e tutto procede da' mezzi a' fini per le vie più brevi e facili insieme; ma niun'altra opera dell' universo è tanto maravigliosa, quanto l' infinita catena degli Esseri d' ogni spezie: Esseri materiali composti di estensione, di qualità e di accidenti ad essa proprî, cioè figura, moto, quiete prodotti dalle stesse loro proporzioni: Esseri dotati di sola intelligenza, con tutti gli attributi di sapienza, di ragione, di antivedimento, di volontà, di libertà, e di virtù: Esseri in fine misti d'intelligenza e di corpo. Ma di quale corpo? D'un corpo atto a ricevere le impressioni esterne, e a servire alle sensazioni, pronto, destro, pieghevole, per eseguire la volontà e i movimenti dell'anima; corpo, nel quale non è instrumento, macchina, forza meccanica, di cui non si trovino i tipi; dalla struttura del quale son ricavati i principî e gli elementi di tutte le arti; corpo che la notomia non si stanca d' investigare e di scomporre per iscoprire sempre nuovi artifizi; che nelle sue parti più delicate, nel corso de' suoi fluidi, e ne' più impercettibili vasellini contiene proporzioni,

arte, consiglio, che sottraggonsi persino alle osservazioni; che pel suo proprio meccanismo si nutrisce, si accresce, e si conserva! Per una macchina sì perfetta resta solo a desiderare, che non fosse nel suo corso alterata, e non cessasse di essere. Ma chi l'avrà ben considerata, conoscerà, che non sarebbero all' autor suo mancati i mezzi da ripararla sempre e da renderla immortale; e che padrone della immortalità, volle piuttosto che noi conoscessimo poterla Egli dare per grazia, toglierla per pena, e restituirla per ricompensa. Intanto, se non ostante i mezzi che Iddio ci somministra per la conservazione del corpo, fa uopo che l'uomo muoia, nulla perde l'universo dal passaggio degl' individui; perchè nello stesso artifizio della natura per la conservazione del corpo umano stanno i mezzi della fecondazione e riproduzione della spezie. Un solo uomo, un animale, una pianta bastano a popolare la terra tutta, perchè il disegno di Dio procede con tale uniformità, che le infinite serie delle generazioni son l'effetto del primo movimento e della prima spinta, che la natura ricevette al suo cominciamento. Qual è l'architetto, che avendo costruito un edifizio caduco possa mettervi un principio, che il faccia risorgere dalle sue ruine? E chi può per tali mezzi rendere immortali le opere sue, non potrà fare altrettanto per una di queste opere, che crederà più degna di tal favore? »

« Sin qua l' uomo scopre l'autore dell'esser suo per la eccellenza delle opere materiali dell'universo; ma non prima entra a considerare la sublimità della propria intelligenza, che conosce essere dotato d' una volontà padrona di se stessa, de'proprî organi, de'sentimenti, e delle stesse conoscenze sue, capace di muovere le membra e il corpo intero, e di trasportarlo dovunque le piaccia. Cotesto imperio è una immagine del potere assoluto di Dio, il quale muove l'universo per la volontà sua, e fa di tutte le cose create, quel che l' uomo fa del proprio corpo. Or due segni visibili impressi nel corpo medesimo dimostrano, che il potere da noi esercitato sopra noi stessi, è figlio d'una potestà di noi maggiore: il primo è, che l'umana volontà è limitata, perchè le membra possono obbedirle insino al segno della loro naturale capacità: il secondo, che fa ella muovere il corpo, senza che la ragione conosca nè comprenda i mezzi, pe'quali quello si muove; e spesso ancora senzachè discerna i movimenti involontarî, pe'quali ci alimentiamo, sentiamo, respiriamo, o parliamo; d'onde manifestamente apparisce, essere il corpo un instrumento, soggetto alla volontà dell' uomo per l'opera d'un potere, che è fuori di lui. La presenza di tal potere, che è appunto Dio, dovrebbe essere da noi sentita, semprecchè parliamo, respiriamo, o in qualunque altro modo ci moviamo ».

« Nè solamente la volontà, ma ciascuna delle altre operazioni intellettuali guidano l'uomo alla conoscenza dell'autor suo. Le verità eterne, che noi scopriamo colla luce dell'intelletto, le regole di proporzione, colle quali reggesi la natura, le verità matematiche, le verità dimostrate, le qualità che costi-

tuiscono l'essenza delle cose, tutte queste verità stanno di per loro stesse, e non cesserebbero di essere immutabili, se anche il mio intelletto, o altro non le percepisse; ed eran prima che io fossi, e saranno sempre, perchè è impossibile che sieno altre di quel che sono. Ora in qual altro subbietto potrà trovarsi il primo concetto delle cennate verità, se non nella ragione eterna di Colui, il qual è l'Autor di tutte le cose, e che vien detto l'*Eterna Verità?* Come io le vegga in Lui, è per me affatto incomprensibile. Certamente mi vengon da Lui, perchè non posso riconoscere un tal dono se non dall'autore della mia esistenza, perchè l'Essere imperfetto non può riconoscere la conoscenza di quel che ha, e di quel che gli manca, se non dal più perfetto, del che è una pruova il senso, che l'anima ha della propria imperfezione; perchè insieme colla conoscenza di quel che in me manca ho ricevuto il desiderio di conseguirlo, che è appunto l'amor della verità, a cui la ragione corre dietro; perchè insieme col desiderio mi sono stati dati i mezzi da raggiugnerla, i quali mezzi sono, l'imperio della volontà sopra tutte le forze del corpo, e la virtù della imitazione, di cui l'anima è dotata; perchè il perpetuo possedimento della verità mi è proposto come premio, di che mi è pegno il sentimento stesso della immortalità dell'anima; e finalmente perchè di tal premio riceve l'anima un anticipato godimento, allorchè innalzandosi sopra gli obbietti de' sensi, considera se stessa, perfeziona le facoltà del suo spirito, riconosce esser fatta a similitudine di Dio, e trova nella sua interna tranquillità e soddisfazione, un'immagine di quella beatitudine, che godrà quando sarà immedesimata colla stessa verità (a) ».

Ecco la vera filosofia dello spirito umano, quella cioè che la ragione scopre a qualunque uomo di retto senso, il quale senza pregiudizî o altre opinioni anticipate, stabilisca per fondamento della propria istruzione, la conoscenza di se medesimo. Ecco il *nosce te ipsum* applicato non solamente alla filosofia pratica, ma ancora all'intellettuale (60). Se la filosofia speculativa non fosse stata sempre serva delle passioni, trovato una volta il principio che la rischiara, non avrebbe dovuto più vagare tra le ipotesi e le fantasime. Se così fosse, il decimottavo e il decimonono secolo non avrebbero riprodotto le più assurde opinioni dell'antichità, delle quali i moderni già da lungo tempo arrossivano; nè sarebbero ricaduti in quelle estremità, che sembravano condannate dalla sperienza della ragione. Ma l'umano intelletto ha le sue malattie, che son periodiche e ricorrenti, come quelle del corpo; nè le lezioni dell'esperienza bastano a contenere l'immaginazione più che a comporre i costumi. A buon conto il libro di Bossuet fu risguardato come un'opera di contemplazione e di pietà, e non penetrò, o fu presto

(a) V. Capo IV. *De Dieu, créateur de l'ame et du corps, et auteur de leur vie.*

dimenticato nelle scuole; il tennero in onore quelli solamente, che non disgiunsero lo studio della filosofia dalla dottrina rivelata.

Buffier.

Il padre Buffier (a), non come seguace, ma come eclettico, accolse taluni de' principî di Cartesio e di Bossuet; e avendo deposto lo spirito di parte, e la vecchia ruggine, che i dotti dell'ordine suo avevano avuto co' *Portorealisti*, si fece loro imitatore nel metodo analitico. Tra per l'acconcio uso ch'egli fece di tal metodo, e per la chiarezza delle idee, che riluce in ogni parte del suo *corso delle scienze*, de' essere noverato tra gli uomini che illustrarono la prima metà del secolo decimottavo, e come uno de' precursori di quella, che oggi dicesi filosofia dello spirito umano. La sua *dottrina del senso comune*, o *trattato delle prime verità*, fu un primo passo dato nell'analisi del pensiero, e dell'umana cognizione. Cartesio ne aveva stabilito le fondamenta sopra 'le prime verità, che spontanee si presentano alla mente. Buffier ritenne le prime verità di Cartesio, e ne presuppose in ogni disciplina molte altre, che la ragione vede colla sua propria luce, non solamente diverse dalle idee de' sensi, ma date dalla natura come elementi e guide del ragionamento. Quali son queste verità, quali i caratteri per discernerle, quali le sorgenti dalle quali le attigniamo, quale il numero o gli esempî loro?

I. Teoria delle prime verità.

« Prime verità debbon dirsi le proposizioni, che non possono essere pruovate, o impugnate con altre proposizioni di esse più chiare. I caratteri propri a farle discernere sono: che le proposizioni colle quali taluni le hanno negate, sieno manifestamente men chiare della verità impugnata; che sieno universalmente ricevute in ogni tempo e in ogni luogo, per modo che quelli i quali le negano non trovino altro assentimento, che degli uomini di un singolare giudizio; che sieno sì fortemente impresse nell'animo, che formino la norma del vivere, non solamente della generalità, ma ancora di quelli stessi che le impugnano ».

« A cinque possono essere ridotte le sorgenti delle prime verità: il senso intimo della propria esistenza: il senso comune della natura: il senso comune dell'arte o della scienza: la testimonianza de' proprî sensi: l'autorità de' sensi altrui. Da queste fonti nascono altrettanti generi di prime nozioni, sotto ciascuno de' quali posson essere ordinati tutti i principî, de' quali la mente fa uso ne' suoi ragionamenti ».

« Quanto al primo genere, può esserne esempio la verità, *io penso, sento, esisto*. Imperciocchè se gli scettici dubitano di tutto, e persino della propria esistenza, uopo è che esistano, non potendo essi dubitare senza esistere ».

« Circa il secondo, i filosofi han poco ragionato del senso comune, forse per averlo creduto cosa troppo volgare. E siccome questa denominazione

(a) Nato nel 1661, morto nel 1737.

suol essere adoperata in diversi significati; così conviene determinare il senso nel quale de' esser preso, quando lo consideriamo come sorgente di prime verità. È la naturale disposizione degli uomini tutti, o almen della generalità, a formare un giudizio comune ed uniforme intorno agli obbietti dell' intimo senso di loro percezione; giudizio il quale non è la conseguenza d'altro principio anteriore. Esempî della verità di tal genere sono: *v' ha di altri Esseri e di altri uomini al mondo fuori di me: v' ha una qualche cosa che chiamasi verità, saggezza, prudenza, che non è perfettamente arbitraria: v'ha in me qualche cosa, ch' io chiamo intelligenza, diversa da un' altra che chiamo corpo: quel che l' una produce non può essere dall'altra prodotto ec. ec.* Non può tra le prime verità nè di questo nè di altro genere, essere compresa l' esistenza di Dio, perchè la sua nozione, è una conseguenza di altre verità, senza le quali non potrebbe l'uomo a quella pervenire. L' esistenza di Dio in somma è una verità non d' intuizione, ma di ragionamento, nel quale dee l'animo prima concepire quelle altre proposizioni, *io non esisto per propria virtù; v' ha di altri Esseri diversi da me; v' ha de' corpi; la subordinazione che in essi regna, non potrebbe essere se non l'effetto d'una intelligenza.* Similmente non sono prime verità gli assiomi comuni, *due e due fan quattro; il tutto è maggiore della parte; è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo.* In generale non posson dirsi prime nell' ordine delle verità, le *verità logiche*, le quali non ci danno una conoscenza vera e reale di cose poste fuor di noi, ma sono combinazioni del nostro pensiero. Della stessa natura son le verità geometriche, le quali dimostrano non l' esistenza, ma le qualità delle cose, astrazion fatta dalla reale esistenza loro ».

« Il terzo genere, o sia il senso comune della scienza o dell' arte, è relativo e non assoluto, dapoichè è sorgente di prime verità per quelli solamente, che coltivano tale o tale altra arte, o disciplina. Così il gusto dello stile nelle lettere umane, del disegno e del colorito nella pittura, del canto e dell' armonia nella musica, della cadenza e della grazia nella dansa, del discernimento nella scelta de' mezzi per lo reggimento delle civili società, forma un senso comune speciale, che dicesi *gusto*, fondato sopra un giudizio comune, dal quale niuno de' conoscitori di quell' arte o scienza oserebbe dipartirsi, e che niuno potrebbe abbattere con altro giudizio di quello più chiaro ».

« Il quarto genere da cui ricaviamo regole di verità, è la testimonianza de' sensi esterni. In fatti noi non sappiam dare una pruova maggiore della verità d' una cosa, che adducendo di averla veduta co' proprî occhi, o di averla colle proprie orecchie udita; nè mai crediamo necessario di ricorrere ad altre pruove, allorchè prestiamo fede a' sensi nostri. L' assicuranza non pertanto che noi diamo a noi stessi, presuppone che gli organi sieno ben disposti, e che l' obbietto osservato non cada fuori de' limiti della capacità

loro. Cotesti limiti posson dirsi *esterni* o *interni* relativamente agli obbietti della percezione. Gli esterni, nascono o dalla distanza, o dalle esteriori disposizioni degli obbietti medesimi; sì che essi restan fuori della portata de' sensi, d' onde segue che i sensi non possano discernere la figura o le qualità loro, che insino a determinate grandezze. Di tali diversi accidenti possono somministrare gli esempî i telescopî, i microscopî, e anche gl' instrumenti per raccogliere i suoni, o per concentrare gli odori. I limiti interni poi nascono dal fatto della natura, la quale ha voluto darci tanto quanto basti a farci conoscere l'esistenza de'corpi, e quella parte delle loro qualità, che possa esser utile al portamento e all'uso della vita; lasciandoci ignorare il come abbia ella operato, e qual sia il costitutivo degli Esseri e delle cose. Così io sento il calore, veggio i colori, e avverto il peso, senzachè i sensi e la ragione mi facciano intendere la correlazione tra le mie sensazioni, e le qualità de' corpi che le destano. Da ciò pure segue, che i sensi son fedeli nel presentare gli obbietti apparenti; che quel che apparisce è sempre conforme al vero; che l'errore, il quale d'ordinario s'imputa a'sensi, allorchè vuolsi da noi fargli oltrepassare la misura della natural capacità, nasce dal giudizio, e non da infedeltà del ministerio di quelli. Cotesta ultima conclusione apparisce manifesta, quando si consideri, che la natura ci ha dato il dubbio, appunto per verificare l' esattezza delle sensazioni, e la facoltà di rettificare i difetti del giudizio o del ragionamento. E però posson dirsi prime verità de'sensi quelle, nelle quali si scontrino insieme i seguenti requisiti: che la testimonianza d' un senso non sia contraddetta da un altro senso, nè da un'antecedente testimonianza degli stessi sensi nostri, nè dal giudizio della propria ragione; e che venga confermata dalla testimonianza della generalità degli uomini ».

« Il quinto genere finalmente delle prime verità attignesi dall' autorità umana, o sia dalla testimonianza de' sensi altrui, la quale può dare tanta certezza, quanta ne dà quella de' proprî sensi. Imperciocchè io non sono men certo che sia stata una città la quale chiamavasi Cartagine, o sia presentemente un' altra città detta Costantinopoli, di quel che sono della esistenza di qualunque luogo, che abbia co' proprî occhi veduto. Il fondamento di tal certezza sta nella sperienza della veracità de'proprî sensi, e nella convizione, che la natura ha dato a tutti una eguale disposizione a discernere la verità. Son questi i due principî di credenza, pe' quali siamo naturalmente inchinevoli a prestar fede all'altrui testimonianza. E quando la testimonianza sia universale e univoca, rimane ancora escluso il dubbio dell' errore, perchè abbiamo quella pruova di verità, che sogliamo talvolta ricercare anche per assicurarci della verità delle proprie sensazioni. Così la testimonianza altrui diviene regola di verità, quandocchè sia accompagnata dalle seguenti circostanze; 1.° che si tratti d'una verità, che sia alla portata di coloro i quali ne fanno testimonianza; 2.° che il numero di costoro sia sì grande, che

non possa venire in mente ad alcun uomo sensato il dubitarne, o il desiderare una più sicura testimonianza; 3.° che manchi ogni motivo di suspicar passione, o interesse capace di pervertire il giudizio o la volontà ne' testimonî; 4.° che la testimonianza non sia contraddetta neppur da quelli, che avrebbero avuto l'interesse di praticarlo. Cotesta ultima condizione non pertanto è di minore importanza delle precedenti; e in generale può in molti casi non esser necessario il concorso di tutte insieme, quando la qualità del fatto e l'univoca testimonianza di quelli che l'hanno osservato, e di quelli che l'hanno tramandato porti invincibilmente l'animo alla convizione della verità del fatto medesimo. I sensi esterni insomma, del pari che l'interno senso dell'anima, possono essere sorgente di prime verità, e per conseguente l'autorità del giudizio altrui, può come l'evidenza del giudizio proprio, divenire fonte di certezza; comunque questa venga comunemente collocata in quell'ordine di certezza inferiore, che chiamasi morale, o relativa ».

II.

Giudizio intorno alla esposta teoria.

Per ben giudicare dell'indole e de' caratteri di quelle verità, che diciam *prime* nell'ordine delle umane conoscenze, convien dichiarire l'equivoco, che può nascondersi nell'idea del primato. Imperocchè nel significato di *prime verità* possono venire tanto quelle, che la mente scopre innanzi a tutte le altre, quanto quelle che essendo più intelligibili e note, servono come principî al ragionamento e alla dimostrazione. Nell'un senso la voce *primo* indica priorità di tempo, nell'altro priorità di evidenza e di certezza. Di queste due spezie di verità è manifesto, che le *prime in tempo* sien quelle, che possiamo considerare come gli elementi del pensiero, o diremo ancora come la chiave della ragione; dapoichè le altre son verità scientifiche, che divengon certe per deduzione immediata, o mediata, e delle quali ci serviamo come di elementi o principî di dimostrazione. A sciogliere dunque l'ambiguità del vocabolo *primo* giova cangiar denominazione, e distinguere le verità in *intuitive* o *dedotte*. Una tal distinzione non solamente esprime meglio la differenza tra i *primi principî* e gli assiomi delle scienze, ma serve ancora a spiegare l'indole e il carattere di quelle verità, che implicite stanno nella nostra ragione, e che praticamente professiamo prima ancora che il ragionamento non le abbia sviluppato. Infatti noi invochiamo il soccorso della Divinità ne' nostri mali, prima di avere formato la nozione dell'Ente supremo; sentiamo pietà de' mali altrui; siam benefici, riconoscenti, giusti prima di aver imparato i precetti della sapienza morale; e non solamente distinguiamo una virtù pratica, diversa dalla speculativa, ma siam persuasi, che il senso morale spesse volte è più vivo e costante negli uomini idioti e semplici, che in coloro, i quali han consumato la vita nello studio delle scienze speculative. D'onde viene quella sapienza pratica, se non dalla luce del senso morale, che naturalmente rischiara l'umana ragione? Sopra le prime verità, che il senso moralo detta, l'intelletto compone l'edifizio delle defi-

nizioni e de' teoremi, de' quali è formata la scienza. Qual è poi l' ultimo prodotto di tale scienza? Null' altro, che lo spiegare quello, che nelle azioni e negli appetiti razionali troviamo virtualmente espresso!

Dal non avere in questo senso inteso il vocabolo *primo,* nacque, che il padre Buffier creasse un ordine di prime verità, nascenti dal senso dell'arte e della scienza; confondesse la nozione della esistenza di Dio con tutte le altre verità di ragionamento; e scambiasse le verità intuitive colle dedotte immediatamente dalla ragione, e queste colle derivate per dimostrazione o ragionamento. Cotesti nei rendono imperfetta la teoria del padre Buffier, ma non le tolgono il merito di avere apportato un grande lume nell'analisi dell' umana cognizione. Imperocchè la sua teoria è fondata sopra una innegabile verità, cioè che i giudizî intuitivi son tanti, quante sono le diverse spezie delle nostre idee. V' ha delle prime verità nella percezione delle sensazioni; ve n' ha nelle interne nozioni, e ve n' ha pure nelle conoscenze che acquistiamo per l'autorità de' sensi altrui. Son questi tre generi di prime verità, che servono mirabilmente a stabilire le nozioni della *certezza*, intorno alle quali eran confuse e oscure le opinioni delle scuole.

La certezza non risiede solamente nelle verità dimostrate, nè queste formano un ordine di verità superiori alle altre. Trovasi il certo in ciascuno de' tre generi di conoscenze testè additati, semprecchè gli elementi che formano la pruova del vero, escludano nello stesso tempo la possibilità del falso. Che anzi i tipi della certezza sono nelle verità intuitive, tra perchè da queste prendon principio le dimostrate, e perchè niun' altra conoscenza trae tanto a se invincibilmente la nostra credenza, quanto quelle. Questa è quella teorica ch' egli denominò *dottrina del senso comune*, espressioni, che volle definire, tanto per dimostrare l'affinità de' suoi principî con quelli di Cartesio, quanto per rimuovere ogni falsa interpretazione, che avrebbesi potuto dare alla nuova denominazione; nel che fu presago delle obbiezioni, che i moderni le hanno fatto, allorchè la stessa denominazione è stata riprodotta.

« Il senso comune, dic' egli, qual io l' ho esposto, non è un' idea innata, come potrebbero taluni credere, il che se si dicesse, si confonderebbero le nozioni delle cose. Imperciocchè chi dice idea, dice un pensiero attuale; laddove quì trattasi soltanto d' una disposizione a pensare di tal maniera in una data congiuntura. D' altra parte l' idea è una semplice rappresentazione delle cose; mentrecchè ora parliamo d' un giudizio, che noi portiamo intorno alle cose e all'esistenza loro ». « Forse questo è tutto quel che han voluto dire coloro i quali si son tanto fortemente dichiarati per *le idee innate*, senza aver mai svolto il significato de' termini, de' quali valevansi. Ma se costoro intendono per *idee innate* quel che io intendo per *senso comune*, non disputerò della parola; e siccome non potranno essi dispensarsi di ammettere insieme con me il senso comune per prima regola di verità;

così consentirò volentieri di ammettere insiem con essi le idee innate, che io aveva rifiutato, quando si avesse voluto prenderle nel proprio significato (a) ».

SEZIONE QUARTA.

Degl' Idealisti inglesi.

Sin qua della legittima discendenza di Cartesio. Rivolgiamoci ora a quell' altra successione di filosofi, che essendosi appigliati allo idealismo di Malebranche, videro con lui tutto in Dio, ed esagerarono per modo i principî della dottrina sua, che giunsero persino a voler dimostrare l' impossibilità della esistenza della materia. Questo contagio attaccossi principalmente alle menti inglesi, e spezialmente a due dotti teologi, i quali credettero di trovare nella luce della rivelazione il riparo alla incertezza e alla assoluta ignoranza, a cui condannar vollero la ragione umana. Norris, nel *saggio di teoria del mondo ideale e intellettuale* sostenne, che il mondo materiale non cade sotto i sensi, dapoichè le sensazioni sono interne, e non hanno obbietto veruno; d'onde ricavò, che l'esistenza di quello può dirsi probabile e non certa, e capace tutto al più di essere dimostrata per lo ragionamento. Arturo Collier, autore di più corta fama, allevato alla medesima scuola, corse più innanzi nella *nuova ricerca della verità* (*clavis universalis*), e giunse persino a sostenere, che la materia non esiste, anzi che è impossibile (b).

Barkeley.

Barkeley (c) in fine divenne l'apostolo dell'idealismo, del quale credette averne esposto i principî con tale chiarezza, che avrebbe per tal modo sbandito dal mondo l' ateismo e lo scetticismo, e stabilito la concordia tra la filosofia ed il buon senso. Tale fu lo scopo di tre libri da lui publicati al cominciare del decimottavo secolo, cioè la *nuova teoria della visione*, *il trattato dei principî dell' umana cognizione*, e i *dialoghi* di Hylas e di Philonouf. In breve, la sua tesi è, che non esiste la materia nell' universo; che il sole, la terra, i mari altro non souo che idee; che idee pur sono i corpi proprî e gli altrui; che coteste idee si trovano nell' animo nostro, ed esistono solamente quando ad esse pensiamo; che l' universo racchiude due classi di Esseri, gli *spiriti* e le *idee*.

Noi non faremo la sposizione del suo sistema, per non istancare la ragione de' nostri lettori, obligandogli di seguire l' acuta e sofistica progressione de' suoi argomenti. Giova nonpertanto conoscere il principio d'onde partì il suo ragionamento e l' ultima conseguenza a cui pervenne, per di-

---

(a) Traité des premières vérités. P. I. Chap. V.

(b) Reid Saggio II. Delle facoltà che dobbiamo a' sensi nostri. Capo X.

(c) Nato nel 1684, morto nel 1753.

mostrare che le opinioni assurde in filosofia son sempre nate, non da difetto logico, ma da principî inconsideratamente assunti come veri; che anzi gli autori de' maggiori paradossi sono stati grandi ragionatori, appunto perchè hanno inteso la necessità di coprire le apparenze di qualche falso principio col rigore del logico ragionamento. Ed una tale osservazione è sì costantemente vera, che molte volte, piuttosto che attribuire a menti luminose proposizioni, che offendono il comun senso degli uomini, si è dubitato o della buona fede degli autori, (o per una lettura più benigna) del vero loro proposito, quasicchè avessero voluto per l'artifizio stesso del ragionamento scoprire la fallacia del preteso assioma. Barkeley è del numero di quegli autori, pe' quali si è suspicata or l'una e or l'altra cosa, comechè l'esaltamento della sua immaginazione, sostenuto dalla sua trascendente pietà, somministrassero una spiegazione più confacente alla ingenuità dell'animo suo. Il principio da cui muove il discorso è, che tutti gli obbietti dell'umana cognizione altro non sono che idee, e meglio diremmo fantasime dello spirito, le quali esistono quanto son presenti al pensiero, e spariscono col pensiero stesso. « Non sono dunque le cose reali, ma sou le idee che noi percepiamo. Il volgo crede, che le cose abbiano un'esistenza esterna, assoluta, e indipendente dallo spirito che le percepisce, ma questo è un errore nato da' falsi insegnamenti della filosofia, la quale ha creato la nozione della sostanza materiale. V' ha non pertanto d'altri obbietti dell'umana cognizione, che non sono idee, o sia che noi conosciamo senza il mezzo delle idee, e tali sono gli spiriti, il proprio Essere pensante e la suprema Intelligenza. Di tali Esseri, e delle operazioni loro non possiamo avere idea, perchè essendo le idee passive, inerti e prive di pensiero, sono incapaci di rappresentare Esseri attivi, i quali pensano e vogliono. Due sono dunque gli elementi dell'umana cognizione, le idee delle cose sensibili che esistono soltanto nello spirito di chi le percepisce, e le *nozioni* degli spiriti, delle loro operazioni, e de' rapporti delle cose (*a*). Cotesti Esseri si sentono e non percepiscono, ma la realità loro è attestata dalla coscienza; laddove nulla ci può rendere certi della realità delle cose sensibili (*b*) ». Logicamente procedendo nelle sue argomentazioni, Barkeley conchiudeva per la non esistenza ed anche per l'impossibilità della materia; ma molestato dalla convizione propria, e dalla universal credenza del genere umano, andò cercando una certa realità, la quale servisse ancora a conciliare l'opinione filosofica colla religiosa. Convenne talvolta della esistenza reale delle cose fuori dello spirito di coloro, che le percepiscono, ma la volle diversa da quella esistenza assoluta e distinta, che possa dirsi esteriore a Dio e agli

(*a*) Qui l'autore dà alla voce *nozione* un significato non solamente arbitrario, ma opposto alla comune accezione.

(*b*) Dialogo II. e III. d'Hilas. Principî dell'umana cognizione §. 18, 25, 33, 142.

spiriti; e tal'altra volta ricorrendo all'argomento di Cartesio rassicurossi per la considerazione, che avendoci Dio dato i sensi, ed essendo Egli incapace d'indurci in errore, fosse nostro debito credere alla testimonianza di quelli; col quale argomento veniva manifestamente a dichiarare che la filosofia combatteva co' sensi e colla natura; senza dire, che col negare l'evidenza del mondo sensibile, distruggesi tutto l'ordine dell'universo, togliesi a' fenomeni naturali ogni connessione tra loro, e si fanno svanire le leggi fisiche. Cartesio aveva proscritto le cause finali, e in luogo di quelle riconosciuto le sole *efficienti*. Malebranche ampliando l'argomento aveva dichiarato occasionali tutte le cause naturali, ammettendo una sola causa efficiente, che è Dio. Gli altri, che vennero dopo di lui, spiegando e sviluppando il concetto suo negarono assolutamente ogni rapporto tra la causa e l'effetto, e tra la potenza e l'azione. In questi due fatti consecutivi altro non videro che due cose, le quali si scontrano e si seguitano, non per una legge della natura, ma per un accidente inesplicabile. I primi a concepire tali paradossi, trovarono nella rivelazione un riparo contra lo scetticismo e l'ateismo insieme. Ma che far dovevano coloro, i quali intendevano rivolgere contra la dottrina rivelata i principî e le autorità della filosofia? Ritenere i principî e derivarne logicamente le conseguenze! E tal vedremo essere stato l'ultimo frutto dello idealismo.

CAPO XI.

DELLA FILOSOFIA DI LOCKE.

Gassendi.

Prima di toccare la dottrina di Locke, uopo è fermarci alquanto ad un altro grande ingegno del decimosettimo secolo, di cui la riputazione nacque grandiosa, e andò poi declinando insieme col sistema di filosofia naturale, che aveva egli voluto ravvivare.

Questi è Pietro Gassendi (*a*), coetaneo di Cartesio e il più acre degli antagonisti suoi. L'avversione che conceputo aveva per le ipotesi de' vortici, e per contrario la grande autorità che in lui facevano le opinioni e i concetti di Bacone, lo fecero inchinare alla filosofia naturale di Democrito e di Epicuro, tanto maggiormente quanto era la sola delle antiche cosmogonie, che potesse essere conciliata colla sacra tradizione, di cui fu esatto custode. Bacone, dopo di avere esaminato le diverse ipotesi della greca filosofia, aveva notato, che tutte presupponevano l'eternità della materia, e che la sola, la quale potevasi accordare colla dottrina della creazione, fosse quella degli atomi (61). Gassendi, o per conformità di giudizio, o per deferenza all'autorità dell'uomo del suo tempo, che più di tutti ammirava, contrappose al

(*a*) Nato nel 1592, morto nel 1656.

sistema de' vortici di Cartesio l'ipotesi degli atomi; nè solamente volle che rivivesse Epicuro nella filosofia naturale, ma imprese altresì a vendicarlo, nella parte intellettuale e morale della sua dottrina, dalle ingiurie, che a suo credere le avevan fatto le interpretazioni de' falsi epicurei e l'ambiguità de' vocaboli dal maestro stesso adoperati. Per la qual cosa cercò di restituire il senso della primitiva dottrina, raccogliendolo con ammirabile diligenza da' frammenti degli antichi; per modo che di niun altro filosofo di quella età abbiamo un estratto tanto fedele, quanto quello, ch' ei ne fece così nella vita e nel trattato della filosofia di Epicuro, come nel comento al decimo libro di Diogene Laerzio. Non parliamo delle opere fisiche o matematiche di Gassendi, nè della sua moltiplice scienza (di cui altra allora non fu maggiore), ma sì bene del suo sistema intellettuale, che temperò alla forma de' principî di Epicuro, ed espose in diversi trattati di logica, di fisica, e di morale (*a*). Come partigiano di Epicuro, e come acerrimo impugnatore delle *idee innate* di Cartesio, doveva per necessità ammetter le sole idee della sensazione; il perchè stabilì nella logica come una verità cardinale, che ogni idea trae origine da' sensi; e nelle obbiezioni a Cartesio rimproverollo sempre di non riconoscere l'assioma, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (*b*). Ciò non pertanto ammise pure un'altra sorgente d'idee, quelle cioè della riflessione, per lo quali lo spirito conosce se stesso, le facoltà delle quali è dotato, e l'uso che di esse può fare (62). I principî in somma della sua dottrina intellettuale sono gli stessi di quelli di Aristotele, cioè le sensazioni, e l'anima intelligibile a se medesima. Nemico poi della fisica e della dialettica peripatetica approssimossi a Bacone e a Cartesio, per rispetto a' principî logici, e fu de' primi che applicato avessero all'astronomia e alle altre parti delle scienze fisiche l'osservazione dei fenomeni, e il metodo induttivo. (*c*). Ora convien formare una chiara idea dello stato delle scienze filosofiche, allorchè apparve Locke, per ben giudicare della utilità delle opere sue e della originalità de' suoi pensieri.

Locke.

Il saggio *dell' intelletto umano* era stato preceduto dalla nuova logica analitica di Arnaldo, dal trattato della natura umana di Hobbes, da' nuovi principî della filosofia cartesiana, dall' idealismo di Malebranche, e dal sistema intellettuale di Gassendi. La dialettica e la fisica di Aristotele non eran più sopportate; l' analisi dimostrava tuttogiorno i suoi progressi nelle scoverte delle scienze naturali; nella metafisica la scuola peripatetica conservava una parte dell'antica autorità, che Cartesio aveva cercato distruggere; le scuole parteggiavano tra' due opposti sistemi, i quali potevansi dire rap-

(*a*) V. il *Syntagma philosophicum*.

(*b*) V. le obbiezioni alla seconda meditazione di Cartesio, e Arnaldo sopra a pag. 155.

(*c*) Syntagma, logic. introd.

presentati dalla quistione intorno alla origine delle idee: la *sensazione*, o l'interno *principio pensante*.

I.

Sua teoria delle idee.

Quantunque tutti i biografi di Locke attestino, essere stato egli incitato allo studio della filosofia dalla lettura delle opere di Cartesio, e dalla chiarezza delle idee e dello stile di lui; ciò nonpertanto aperse le sue investigazioni intorno all'origine delle idee colla più animosa confutazione delle idee innate, nel che non seguì egli il senso, che a tal denominazione lo stesso Cartesio aveva dato; ma sì bene si attenne alla comune e volgare interpretazione, la quale presupponevale impresse nell'intelletto, spontanee e presenti sempre al pensiero. Così intendendole, volle Locke dimostrare « che non solamente non è nello spirito umano alcun principio speculativo, che possa dirsi innato, ma neppur in esso si trova verun principio pratico; d'onde segue che niuna regola di morale è sì evidente per se stessa, che non abbia bisogno d'essere dimostrata; che la virtù è generalmente approvata, non perchè la natura ne abbia in noi impresso i principî, ma perchè è utile il praticarla; che la conoscenza delle regole della morale si acquista per quegli stessi mezzi, pe' quali acquistiamo le altre conoscenze; che nulla ci dice di esse la coscienza, la quale altro non è, che l'opinione de' nostri proprî fatti; che se così non fosse, non sarebbe sì varia la coscienza degli uomini, molti de' quali fanno per principio di coscienza, ciò che gli altri per lo stesso motivo evitano; che di tal verità fanno testimonianza non solamente gl'individui, ma anche le nazioni, molte delle quali han publicamente negato e violato molte regole di morale; che sebbene sieno in noi impressi taluni principî attivi, come gli appetiti, pure tanto è lontano che possan questi essere scambiati co' principî razionali, che diconsi innati; quanto è manifesto, che quelli ci condurrebbero alla violazione d'ogni regola e d'ogni dovere, se ci abbandonassimo agl'impulsi loro; che l'autorità è l'unica sorgente, alla quale attingono gli uomini le massime, che passano poi a risguardare come primi principî; che coteste massime, ricevute nella infanzia come innegabili verità, non è alcuno che in una età più matura non le rivochi in dubbio, o non le soggetti a novello esame; che non solamente innati non sono i principî speculativi e pratici, che per tali comunemente si risguardano, ma neppure innate sono le idee semplici, dalle quali i cennati principî si formano; che innata non è l'idea della Divinità, varia e difforme negli uomini e nelle nazioni, e della quale molte di queste sono ancor prive; che molto meno è innata l'idea della sostanza; e che per conseguente svanisce la qualità d'*innate*, che darsi suole alle proposizioni evidenti, sol perchè intese per la prima volta e facilmente comprese, passano poi per fondamento di tutti i nostri ragionamenti (*a*) ».

(*a*) V. il 1.° libro del Saggio intorno all'intelletto umano.

Sin qua Locke volle abbattere l'edifizio di Cartesio. Passò indi a costruirne uno nuovo, che disse voler formare sì coerente e compatto, che niuno il potesse diroccare in parte, ma dovesse abbracciarlo, o distruggerlo tutto intero. Lo stesso avrebbe potuto dire Cartesio, il quale invaghendosi d' un altro principio semplice, aveva pure costruito un edifizio simmetrico ed uniforme. Ma nè l' uno nè l' altro suspicarono, che cotesta semplicità ed uniformità appunto formasse il difetto delle fondamenta loro; dapoichè entrambi vollero trovare nel semplice, o sia in un principio unico, l' origine e la spiegazione delle operazioni miste dell' umano intelletto.

Il nuovo edifizio di Locke ha per sua base l' *esperienza*, di cui son due gli elementi, le idee delle sensazioni, e le operazioni interne dell' anima, che noi avvertiamo, e per le quali riflettendo in noi stessi formiamo tutti gli altri obbietti del pensiero. Per ben intendere il suo concetto, e per determinare se sieno due principî distinti, ovvero due operazioni modificate di uno stesso principio, giova riportare le sue proprie definizioni: « L'altra sorgente da cui l' intelletto riceve le idee, è la percezione delle operazioni dell' anima sopra le idee già ricevute da' sensi; operazioni le quali divenendo obbietto della riflessione, producono nell' intelletto un' altra spezie d' idee, che gli obbietti esterni non avrebbero potuto somministrargli. Tali sono le idee di quel che chiamiamo percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e di tutte le altre azioni dell' anima; dell' esistenza delle quali essendo pienamente convinti (perchè le troviamo in noi stessi), riceviamo per mezzo loro idee tanto distinte, quanto il sono quelle che producono i corpi, allorchè vengono a ferire i sensi. È questa una sorgente d'idee, che ogni uomo ha in se stesso; e quantunque una tal facoltà non sia un senso, perchè non ha nulla di comune cogli obbietti esterni, pure ha con essi molta somiglianza, il perchè male non gli starebbe il nome di *senso interno* ».

Il significato delle riferite espressioni è sì chiaro, che puossi senza ambiguità desumere, esser due le funzioni dell' intelletto, una del ricevere le idee delle sensazioni, l' altra del riflettere sopra le idee medesime; ed essere una la sorgente, dalla quale entrambe derivano, cioè la sensazione. Cotesto concetto diviene anche più manifesto, per le spiegazioni che ne dà lo stesso autore, il quale non può mai dirsi parco di ripetimenti. In fatti reassumendo egli quel medesimo luogo, che abbiamo testè riportato, conchiude: « Le idee originali vengono dagli obbietti de' sensi, o dalle operazioni dell' anima, *considerate come obbietti della riflessione ch' ella fa sopra gli obbietti, che le sono venuti da' sensi* (a) ». Noi dobbiamo alquanto intertenerci intorno al significato delle parole di Locke, tra perchè fu suo co-

(a) Lib. II. Cap. I.

stume esprimere gli stessi pensieri con linguaggio vario, e talvolta ancora contraddittorio; e perchè taluni de' moderni filosofi han rivocato in dubbio, se avesse Locke assunto come unico principio dell'umana cognizione il *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*

Ora dà egli principio al suo discorso intorno alla origine delle idee colla comparazione affatto aristotelica dello stato dell'anima, anteriore ad ogni percezione, colla *tavola rasa*, nuda di ogni impressione e priva d'idee di sorte alcuna. Sin qua adopera una similitudine, la quale potrebbe ancora essere intesa nel senso, che le idee degli obbietti esterni, precedendo tutte le altre, servon poi d'occasione a quelle che suscita la riflessione, senza che le seconde abbiano una necessaria dipendenza dalle prime. Così intesa, le idee de' sensi esterni vanterebbero solamente una priorità di tempo, senza punto determinare le altre, che nascono dal senso interno. Laonde per discifrare il suo concetto, uopo è scoprire, se la riflessione si limiti a ritrarre le idee da quelle de' sensi, come il generalizzare, l'astrarre, il comporre; o se somministri un diverso genere d'idee, proprie dello spirito, che l'anima vede per virtù d'una spontanea luce. Intorno a ciò sono sì varî e ambigui i detti di Locke, che potrebbero servire ad un ancipite dimostrazione. Imperciocchè talvolta sembra dare alla riflessione, e al senso interno una luce e una virtù tale, da formarne un principio spontaneo e originale; e tal'altra fiata ancora par che lo renda subordinato e conseguente alla sensazione. Ma astrazion fatta dal vario linguaggio, di cui fece uso, seguendo la connessione logica delle sue opinioni intorno alle facoltà e alle operazioni dell'anima, sembra manifesto, non aver egli ammesso altro principio della umana cognizione, se non la sensazione; sì che la difformità delle sue espressioni vien dichiarita dalle conseguenze, alle quali immancabilmente conduce il suo ragionamento. Al che deesi aggiugnere l'uniforme giudizio de' suoi contemporanei, e degli stessi seguaci suoi, i quali non lo hanno diversamente inteso, se se n'eccettuino taluni de' recenti filosofi inglesi, che forse per amor di nazionalità vorrebbero dare alla filosofia di Locke un carattere di spiritualismo, che niuno prima di loro le ha dato.

1.° E in prima noteremo come un indizio, che svela il significato della sua dottrina, l'opinione, che lo spirito sia affatto passivo alla percezione delle idee semplici, sì che non è in sua potestà l'avere o il non avere tali primi rudimenti, da' quali si forman poi tutte le altre conoscenze (*a*); il che sarebbe vero se noi ricavassimo soltanto da'sensi le idee semplici, e per l'opposito diverrebbe inesplicabile anzi contraddittorio in un autore, il quale avesse inteso ammettere la riflessione, come libera e spontanea sorgente del pensiero.

(*a*) Lib. II. Cap. I. §. 25.

2.° In conferma del precedente argomento viene il concetto dello stesso autore circa la formazione delle idee semplici di riflessione. « Dopochè, dic'egli, gli obbietti esterni han somministrato allo spirito le idee, riflettendo lo spirito in se stesso, e considerando le proprie sue operazioni per rispetto alle idee ricevute; ricava da esse altre idee, le quali son tanto atte a formare obbietto di contemplazione, quanto l'è ciascuna di quelle provenienti dall'esterno. Le operazioni della mente, dalle quali nascono tali idee son due: la percezione e la volontà, che si suddividono in diversi modi, come il ricordarsi, il distinguere, il ragionare, il giudicare, il conoscere, il credere ec. ». Gli esempî scoprono il senso della dottrina, per illustrazione della quale sono stati addotti. Non solamente da essi apparisce, che la riflessione si limita a contemplare le due potenze, delle quali la sensazione le ha dato conoscenza, ma risulta altresì, che la nozione dello *spirito*, come sostanza o *Essere pensante*, diverso dal corpo, non cape nelle idee semplici della riflessione di Locke; d'onde segue che alla cognizione umana, così preparata, mancar debbano tutte le altre conoscenze, che alla ragione si aprono come conseguenze immediate della sostanza immateriale.

3.° L'astratta nozione dello spirito fu tanto estranea agli elementi della *cognizione* di Locke, quanto inutile gli parve quella della sostanza. Mosso dall'abuso, che la *scuola* aveva fatto de' vocaboli *sostanza* e *accidente*; e disgustato dalle sottigliezze metafisiche, a cui i cennati vocaboli avevano prestato occasione, pensò che non possa la mente formarsi una chiara e distinta idea di quel che dicesi sostanza, e desiderò persino sbandire tali voci dal linguaggio filosofico (*a*). Ora questo desiderio appunto scopre il voto, che trovavasi negli elementi della sua cognizione; imperciocchè chi non concepisce l'importanza, e diremo ancora la necessità della nozione e del nome della sostanza, toglie ad un tempo alla filosofia e alla lingua il cardine del pensiero e della parola. E per dirlo praticamente, che sarebbe un linguaggio, al quale mancassero le voci significative del subbietto, delle qualità e dell'azione? Che poi il nome di sostanza sia stato dato promiscuamente all'Essere infinito, agli spiriti finiti, e alla materia, non importa che non possa ricevere un significato proprio a ciascuno de' tre dinotati subbietti, mercè delle qualità, che distinguono l'uno dall'altro. Che di tutte le sostanze non possiamo conoscere i veri costitutivi, non è una ragione per negare l'esistenza loro, o per non riconoscere quelle qualità, che sono alla portata della nostra comprensione. Che infine le qualità e gli accidenti, pe' quali distinguiamo le diverse sostanze, non sieno *Esseri* reali, i quali esistono o possano esistere fuori de' subbietti a cui gli consideriamo inerenti, nulla detrae alla verità e realità de' nostri pensieri. In somma chi non concepisce lo spi-

(*a*) Lib. II. Cap. XIII. §. 18 e 19.

rito, come un subbietto essenzialmente distinto dalla materia, non può ammettere un principio pensante diverso dalla sensazione e dalla percezione. E infatti vedremo di quì a poco, non averlo Locke distinto insino al segno di avergli voluto identificare.

4.° Non si può riconoscere nell' interno senso dell' anima la sorgente del pensiero, senza riconoscere nello stesso tempo la connessione delle sue relazioni colla coscienza, e senza ravvisare in questa facoltà la depositaria delle nozioni elementari del *vero*. Ora Locke non solamente affermò, nulla essere stato impresso dalla natura nella coscienza degli uomini (i quali professano diversi principî, secondo la qualità della istruzione che ricevono, o delle compagnie che frequentano); ma non riconobbe in lei altra forza, se non quella d' una semplice opinione. La definizione che ne diede, è: *l'opinione che noi stessi abbiamo di quel che facciamo* (a). Dalla qual definizione ben si rileva, che l' uomo passivo di Locke non conosce istinti o appetiti, ne' sentimenti di qualunque sorta; non pietà paterna o filiale, non disonestà d' azione, nè pudore o dignità alcuna, per modo che obbedisce ciecamente alle esterne impressioni, e modella sopra queste l' opinion sua, che poi scambia colla coscienza. In che quest' uomo differirebbe da' bruti, e qual ufizio gli presterebbe la riflessione o il senso interno, se nulla prendesse dentro di se, ma tutto ricevesse dall'esterno?

5.° La definizione della coscienza testè riportata, non è originale di Locke, ma è un ripetimento di quella, che dato ne aveva Hobbes. Checchè sia di tal conformità, il falso concetto della principale facoltà dello spirito umano, influì grandemente nell' altra definizione della identità personale: l' una e l' altra insieme dimostrano, che una è la sorgente da cui l' uomo di Locke attigne gli elementi della propria cognizione. L' identità dell' uomo per lui altro non è, che la successione delle parti della materia, vitalmente unite al corpo; e dapoichè la coscienza sta nella semplice ricordanza delle opinioni, così ne segue, che chi perdesse la memoria, perderebbe ancora il sentimento della propria identità; e che nell' uomo il quale perdesse la consapevolezza delle proprie azioni, dovrebbero queste aversi come appartenenti ad altra persona. Così l'uomo ha due identità, una permanente e principale, come Essere corporeo e organico; l'altra mutabile e accessoria, come animale ragionevole. Per tale distinzione potrebbe cangiare di personalità, a misura che perdesse la ricordanza delle passate azioni, senza mai cessare d' esser uomo (b). Ora qual sarebbe la virtù propria del senso interno, se dimenticando interamente le azioni e i pensieri passati, non avesse l' uomo la virtù di riprodurre in se le verità comuni a tutti, il che vuol

(a) Lib. I. Cap. II. §. 8.
(b) Lib. II. Cap. XXVII.

dire connaturali alla ragione? E qual è l'uomo, che abbia mai dimenticato i fatti e i pensieri tutti della trascorsa vita, e ignori di aver oggi la medesima esistenza di ieri? Chi presuppone la possibilità di tali fenomeni, e dalla sola dimenticanza delle idee passate fa dipendere l'esistenza della ragione e della coscienza, non riconosce altre idee fuori delle sensibili, nè altra memoria fuori della immaginativa.

6.° Credette Locke che la facoltà di astrarre e di generalizzare fosse il carattere distintivo della ragione umana per rispetto a' bruti, con che implicitamente disse essere la sensazione l'unica sorgente dell'umana cognizione (*a*). Imperciocchè come avrebbe egli scelto il meno, e ommesso il più, che trovasi nelle altre qualità dello spirito umano? Noi conosciamo sì poco la capacità delle anime de' bruti, e le differenze caratteristiche delle spezie di quelli, che non possiamo con perfetta assicuranza affermare, che la natura abbia loro negato ogni sorta d'idee generali. Chi può dire, che la natura non abbia dato loro un grado di perspicacia bastante a ricevere da' casi simili una norma per cercare quello, che conduce alla conservazione del proprio essere, o per ischivare ciò che le nuoce? Chi può negare ch' essi conoscono, anche per esperienza, un certo genere di pericoli, il che include l'antivedimento di taluni fatti futuri. Una tal capacità presuppone necessariamente la facoltà di sceverare le qualità dagli obbietti, e di sovvenirsi di quelle, quando simili obbietti si ripresentino a'sensi loro. Per contrario l'uso del linguaggio e de' segni, una interna luce, diversa dall' istinto animale, la facoltà di pensare e di crearsi gli obbietti del pensiero; quella di muovere non solamente il proprio corpo, ma anche le cose poste fuori di noi; la facoltà d'intendere le cose create, e di giugnere persino alla mente del creatore; la ragione in somma con tutti i suoi attributi, non sembrarono a Locke sufficienti per formarne le differenze caratteristiche tra l'uomo e i bruti; nè le credette maggiori della operazione che fa la mente nel ricavare le idee generali. Ora non può altrimenti spiegarsi, che abbia scelto come unico segno caratteristico della ragione umana la facoltà di astrarre e di generalizzare, se non perchè questo sarebbe il solo ufizio della riflessione, se la sensazione fosse la sola sorgente delle nostre idee.

7.° L'antecedente conclusione è confermata dal significato, che lo stesso autore diede a' vocaboli *idea* e *percezione*. Nella introduzione al *saggio intorno all'intelletto umano* fu sollecito a dichiarare il frequente uso, che aveva fatto della voce idea, alla quale diede promiscuamente i significati di *obbietto dell' intelletto cogitante, di fantasima o immagine, di nozione, e di specie* (*b*); ed in altro luogo dello stesso scambiolla coll' atto stesso della per-

(*a*) Lib. II. Cap. XI.
(*b*) Avant-propos §. 8.

cezione, avendo chiamato *idea* ogni percezione dell'anima nell'atto che pensa (a). Il confondere insieme i vocaboli *fantasima* e *specie*, è uno spiegare per sinonimi il significato stesso della voce idea; nel che Locke seguì le orme della dottrina stoica e peripatetica. Ma lo scambiare l'idea colla nozione, che l'antica filosofia aveva sempre distinto, e che per suo natural significato esprime i concetti proprî della mente o della riflessione; contiene una innovazione nel linguaggio scientifico, la quale fa supporre una origine comune sì all'uno, che all'altro genere d'idee. Siccome pure il confonder queste colla facoltà del percepire, e il considerare come idee tutto quel che l'animo in se raccoglie nell'atto del pensiero, è uno scambiare l'idea coll'Essere pensante.

8.° Non solamente non distinse le idee dalle nozioni e dalle facoltà, ma confuse tutte le operazioni intellettive dell'anima nella facoltà unica della percezione. In fatti, dopo avere stabilito la percezione come il carattere che distingue gli animali dalle piante, ripose ne' diversi gradi della percezione la varia misura delle intelligenze, a cominciare da' testacei e da' molluschi insino alle più grandi capacità degli uomini. E per una conseguenza di tal principio, supponendo la degradazione de' sensi, che seco porta la vecchiezza, riconduce l'uomo alla condizione del testaceo. « Ad un vecchio decrepito, egli dice, a cui l'età ha tolto la ricordanza di tutto quel che aveva saputo, nulla più resta di quel che aveva nello spirito: l'età, privandolo della vista, dell'udito, dell'odorato, e quasi d'ogni sentimento del palato, gli ha chiuso ogni passaggio a nuove sensazioni. Che se taluni de' dinotati passaggi gli resti per metà aperto, le impressioni che riceve, o non sono quasi percepite, o in breve tempo svaniscono. Così essendo, lascio ora considerare (con tutto quel che si dice de' principî innati), in che quest'uomo superi la condizione d'una ostrica, tanto per le sue conoscenze, quanto per l'esercizio delle sue facoltà intellettuali. Che se un uomo avesse in tale stato passato sessant'anni (la qual durata è possibile quanto quella di tre giorni), non saprei dire qual differenza passi tra lui e gli animali dell'ultimo ordine, per rispetto alla perfezione intellettuale ».

« Adunque, dapoichè la percezione è il primo scalino alla cognizione, e serve d'introduzione a tutto quel che ne forma il suggetto; se un uomo o quale siesi creatura, non abbia tutti i sensi, de' quali un altro è dotato; se le impressioni solite de' sensi, sieno minori in numero o più deboli, e men vive ancora sieno le facoltà che le cennate impressioni mettono in azione; sarà quest'uomo (o altro Essere che sia) tanto inferiore agli altri della medesima spezie, quanto più distanti sono in conoscenze tra loro. Ma siccome in tale distanza v'ha una grande diversità di gradi (il che è facile ravvi-

(a) Lib. II. Cap. VIII. §. 8.

sare negli uomini), così non potrebbe la differenza essere con certezza determinata nelle diverse spezie d'animali, e meno ancora in ciascun individuo. Basta a me l'avere in questo luogo notato, che la percezione è la prima operazione d'ogni nostra facoltà intellettuale, ed è quella la quale dà ingresso a tutte le conoscenze che l'animo può acquistare (a) ».

In niun altro luogo l'autore enunciò con maggior chiarezza il suo concetto intorno alla origine delle conoscenze. Ma i fatti sopra i quali fondossi, non pruovano l'unica origine delle umane conoscenze. Imperciocchè v'ha pure di casi (e son questi i più frequenti) ne'quali la degradazione de'sensi esterni, non solamente non isminuisce, ma accresce la perspicacia e l'attività del senso interno e delle facoltà intellettuali. Nè l'esempio dell'uomo, ridotto nello stato di perfetto letargo, pruova più di quel che pruoverebbe il sonno e l'assoluta demenza. Nulla certamente avvicina tanto l'uomo alla condizione del bruto, quanto la perdita o l'assenza della ragione, per qualunque causa avvenga, ma in tale misero stato può egli cadere anche colla integrità de'sensi esterni. Il che dimostra, che la sorgente delle idee si può sterilire ancora, quando sieno aperti tutti i passaggi agli obbietti materiali; e da ciò segue pure che non sieno essi i soli e primitivi elementi del pensiero.

9.° Un'altra pruova dell'unica origine, che Locke diede alla umana cognizione può attignersi dalle varie cagioni, che addusse della confusione e oscurità delle idee semplici. « La causa della oscurità delle idee semplici, sono suoi detti, nasce o dagli organi rozzi, o dalle deboli e passeggiere impressioni fatte dagli obbietti, o dalla debolezza della memoria, quando non può ritenerle, quali le ha ricevute. In fatti ricorrendo agli esempî degli obbietti visibili (i quali facilitano la comprensione), se gli organi o la facoltà della percezione simili alla cera indurita dal freddo, non ricevano l'impressione del suggello, o se gli organi non ne ritengano l'impronta, o se il suggello non è calcato con tutta la forza necessaria a produrre l'impronta; in tutti tre i dinotati casi l'impressione del suggello dee per necessità essere oscura (b) ». Ora quantunque avesse egli di sopra distinto le idee semplici de'sensi da quelle della riflessione, pure dimenticò in questo luogo la distinzione già fatta; o quel che è più verisimile, spiegò meglio il suo concetto, intorno alla origine delle une e delle altre. Ma il più notabile è, che contraddisse se stesso nella medesima pagina, avendo alquanto più appresso detto « che la confusione delle idee nasce dalla disconvenienza dei nomi, perchè le cose distinte da diversi nomi si suppongono tra loro diverse, per modo che ciascuna possa essere trattata separatamente dalle altre. Adun-

(a) Lib. II. Cap. IX. Della Percezione.
(b) Lib. II. Cap. XXIX. §. 3.

que quel che rende confusa una idea è il poter essere designata con un altro nome, il che mette in dubbio la differenza caratteristica delle due cose, rappresentate da' due diversi nomi ». Non vogliamo ora esaminare quale dei due concetti sia il vero. Certa cosa è che quando parlar doveva degli archetipi delle idee, non ne suppose mai altri fuori della sensazione.

10.° Senza trarre argomento dalle similitudini che Locke adoperò per esprimere più sensibilmente la formazione delle idee, come la *tavola rasa*, la *cera molle che riceve le impressioni del suggello*, *lo specchio*, o la *camera oscura* ec., certamente egli concepì la formazione del pensiero per mezzi affatto meccanici. « Conviene considerare, dic' egli, la maniera per la quale i corpi producono in noi le idee. È manifesto (almeno per quanto possiam concepirlo), che ciò intervenga soltanto per impulsione. Se gli obbietti esterni non si uniscono immediatamente all' anima, allorchè promuovono in essa le idee, e non pertanto noi percepiamo *le qualità originali* degli obbietti medesimi; uopo è che debba in questi darsi un certo moto, il quale spieghi la sua azione sopra talune parti del nostro corpo, e continuandola la porti per mezzo de' nervi o degli spiriti animali insino al cervello, che è la sede delle nostre sensazioni, per così eccitare in noi le idee particolari delle prime qualità. E siccome l' estensione, la figura, il numero e il moto de' corpi, che han grandezza capace d' essere scoverti dall' occhio, possono essere veduti a data distanza, così è evidente che impercettibili corpicciuoli debban venire dagli obbietti insino agli occhi nostri, comunicando per tal mezzo al cervello taluni movimenti, che producono le idee delle diverse qualità di quelli (*a*) ». E qui notisi per incidente che Locke incerto, se spiegar dovesse la percezione per mezzo delle specie sensibili di Aristotele, o per le impressioni di Hobbes, nascose la sua incertezza in una confusa nozione, che partecipa dell' una e dell' altra ipotesi.

Congiungendo insieme i varî concetti dello stesso autore intorno alle operazioni della percezione e a' generi delle idee, che per mezzo loro acquistiamo, ne risulta un concetto generale, semplice, uniforme, simmetrico, del quale par che egli invaghito si fosse appunto in grazia della sua semplicità. I sensi son gli aditi, pe' quali entrano le immagini di tutti gli obbietti esteriori: l'anima è passiva alle impressioni, che riceve mediante l'impulsione o il moto de' corpi: le conoscenze, che per tal modo acquista sono semplici immagini, o altre idee che dalle immagini ricava. Con questi elementi compone le idee semplici e ne forma le complesse, combina queste insieme, le scioglie, le ordina, le compara; e dalla comparazione ricava le idee di relazione, crea le idee astratte, e forma i generi e le spezie, che distingue dagl' individui. Tutte le dinotate operazioni hanno per loro unico e primitivo

(*a*) Lib. II. Cap. VIII. §. 11 e 12.

fondamento le idee delle sensazioni. Da tuttociò risulta manifesto, che Locke ammise la riflessione come ausiliaria della sensazione; e che se non profferì la formola, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, riconobbe certamente il principio nella medesima espresso.

II. Sua teoria della certezza.

Supponendo, che l'autore fosse stato coerente a'principî sin qua esposti, dovremmo trovarlo aristotelico, o stoico per rispetto alla certezza della umana cognizione, e sentire da lui dimostrata la realità degli obbietti esterni, o per la perfetta somiglianza delle *specie sensibili*, o per la visione comprensiva, (*catalepsia*) di Zenone. Tanto maggiormente dovrebbe il lettore aspettare questa conseguenza, quanto sopra quella perfetta somiglianza aveva Locke fondato la distinzione delle primarie e delle secondarie qualità della materia (*a*), distinzione per altro che a Cartesio, e non a lui si appartiene (63). Ciò non pertanto, dopo di avere distinto tre spezie o gradi di cognizione, la *sensitiva*, *l' intuitiva* e la *dimostrativa*, diede alla intuizione e alla dimostrazione la certezza, e risguardò come semplice *fede* o *opinione* tutto quel, che da qualunque altra cognizione provenga, e qual si sia l'assicuranza, con cui l'animo lo riceva. In questa regola generale va compresa ogni percezione, tranne quella che abbiamo degli Esseri finiti, posti fuori di noi, la conoscenza de'quali oltrepassa la semplice probabilità, sebbene non abbia la certezza de'due primi gradi di cognizione (*b*). Ma qual'è la differenza che passa tra questi e quello? « È manifesto, egli dice, che l'animo conosce le cose non immediatamente, ma per l'intervenzione delle idee, che ne ha; d'onde segue, che la nostra cognizione non è reale, se non per quanto v'ha di conformità tra le idee e la realità delle cose. E qual sarà il nostro criterio? Come l'animo, il quale percepisce soltanto le proprie idee, conoscerà della loro convenienza colle cose stesse? Quantunque ciò non sia esente da difficoltà, pure credo che v'abbiano due sorte d'idee, per le quali possiamo essere accertati della conformità loro alle cose (*c*) ». E qui cerca pruovare, che non possa darsi timor di errore nelle idee semplici e nelle complesse, che l'animo si forma come archetipi della verità delle cose, il che fu detto per salvare principalmente le verità matematiche. Ma ciò non bastava a sciorre la difficoltà, che facevasi nascere dalla fedeltà dei sensi nel rappresentare gli obbietti; il perchè tornò a proporre lo stesso dubbio nella disamina della realità delle cose poste fuori di noi. In questo luogo, obligato di dare una dimostrazione della realità degli obbietti sensibili, trovò maggiori argomenti nella sua naturale convizione, che nel ragionamento logico. Imperciocchè dopo di avere esposto le presunzioni, che debbono renderci certi della veracità de'sensi soggiunse: « Dopo tuttociò, se qualcuno sia tanto

(*a*) Lib. II. Cap. VIII.
(*b*) Lib. IV. Cap. III.
(*c*) Ibidem §. 3 e 4.

scettico da dubitare de' proprî sensi, e affermi, che tutto quel che veggiamo, udiamo, sentiamo, gustiamo, pensiamo, e facciamo per tutto il corso della vita, sia una serie d'ingannevoli apparenze figlie di lungo sogno, prive di qualunque verità; e rivochi in dubbio l'esistenza di tutte le cose insieme colla conoscenza, che di esse abbiamo; pregherollo di considerare che se tutto è sogno, sogna egli stesso allorchè promuove un tale dubbio; il perchè non merita che un uomo desto prendasi il fastidio di rispondergli ». Ma pure volendo trovare un argomento logico in sostegno della naturale credenza, non seppe darne un altro miglior del seguente: « La certezza della esistenza delle cose naturali, come fondata sopra la testimonianza de' sensi, è tanto perfetta, quanto la natura il permette, e quanto l'umana condizione esige. Imperocchè le nostre facoltà non sono proporzionate alla moltiplicità degli Esseri, nè ad una cognizione chiara, perfetta, assoluta, che sia scevra di dubbî e d'incertezze: elle sì bene sono adattate alla conservazione delle persone, a cui appartengono, e son quali esser debbono per l'uso della vita; il perchè in questo aspetto precisamente ci sono utili, e ci fan certamente conoscere le cose, che son convenienti o contrarie alla umana natura ». « Tale assicurazione della esistenza delle cose poste fuor di noi, basta a regolarci nel cercare il bene e nel fuggire il male, al che riducesi per noi l'importanza di conoscerlo (*a*) ».

Molti hanno già opportunamente notato, che concedendo Locke tanto di verità e di certezza alle immagini degli obbietti esterni, quanto è sufficiente alla nostra capacità e all'uso della vita, concedette agli scettici tutto quel che loro faceva uopo per giugnere alla negazione d'ogni realità. Infatti, quando si ammettesse, che la percezione degli obbietti esterni si faccia per la interposizione delle immagini; e quando le verità de' sensi si togliessero dal numero delle intuitive, e la certezza sensitiva si riducesse ad una spezie di probabilità, privilegiata per bisogno di natura; sarebbe manifesto che la realità dell'umana cognizione, non potrebbe essere altrimenti sostenuta, che per la dimostrazione della perfetta conformità delle immagini cogli obbietti; dimostrazione impossibile, appunto perchè la natura ha voluto che ignorassimo la misteriosa unione dello spirito colla materia. Dal sin qua detto apparisce manifesto, che la quistione della realità delle cose sensibili, promossa da coloro, i quali riconoscevano nel pensiero la sola sorgente della umana cognizione, era un delirio coerente a' principî della dottrina da essi professata; e che per l'opposito, proposta da quelli, che dan tutto alla sensazione e nulla al pensiero, è un assurdo privo di ogni logica coerenza. Egli è vero, che Locke non concepì un tal dubbio come suo, e lo combattè cogli argomenti del senso universale, e della credenza istintiva della natura; ma

(*a*) Lib. IV. Cap. XI. §. 8.

è vero altresì che i principî del suo sistema intellettuale non erano sufficienti a rimuoverlo. Il peripatetico, lo stoico, e ogni sensista, il quale neghi alle verità de' sensi la certezza intuitiva, è uno scettico, o un falso ragionatore.

III. Sua opinione circa l'immaterialità dell'anima.

La storia delle opinioni filosofiche, che abbiamo sin qua percorso, ci ha dimostrato come la teoria del puro *sensismo* corra naturalmente, e per propria tendenza al concetto della materialità dell'anima (*a*). Un nuovo argomento ne somministra l'opinione di Locke, il quale presentollo come una ipotesi, che per nulla offendeva i principî della sana credenza. La somma degli argomenti, de' quali cercò rivestire la cennata ipotesi è come segue: « Se il supremo Autore di tutte le cose ha dato ad alcune parti della materia talune disposizioni estranee alla essenza di quella, e maggiori d'ogni altra material qualità; non può la ragione umana conoscere gl'infiniti mezzi della divina potenza, nè prescriverle limite di sorta alcuna. Che se le piante han ricevuto la virtù vegetativa, e gli animali il senso, il moto volontario, la volizione; resta a dare un picciolo passo per giugnere al dono della ragione. Ora se si dicesse, che la divina potenza può far tale, e non tale altra cosa, sarebbe questa una decisione presontuosa, dettata dalla ignoranza e incapacità umana, la quale limiterebbe l'onnipotenza di Dio. Che se si ricorresse all'argomento metafisico, ricavato dall'essenza della materia, e si dicesse che a quella ripugnano gli attributi dello intelletto e del pensiero; risponderebbesi, che le ripugnano del pari la virtù vegetativa delle piante, e la sensitiva degli animali. Ma per verità, nè quelli, nè queste mutano l'essenza della materia, la quale conserva sempre le sue qualità proprie, l'estensione cioè e la solidità, nascendo le altre virtù da qualità aggiunte da Dio. Infine, siccome può Dio creare una sostanza materiale, estesa, e solida, senza darle veruna virtù attiva; e può d'altra parte creare una sostanza immateriale, priva di qualunque attività; così potrebbe del pari dare a ciascuna di esse il moto volontario. Invano direbbesi, che può darlo alla sostanza immateriale, e non alla materiale, perchè converrebbe dimostrare come e perchè l'una e non l'altra ne sia capace. Una tale dimostrazione è impossibile, perchè è per noi incomprensibile, come il moto volontario si eserciti tanto dalle sostanze immateriali, quanto dalle materiali. Incomprensibile ancora è come la materia sia dotata della forza di gravitazione, e dell'attrazione magnetica; e come i pianeti facciano il periodico loro rivolgimento intorno al sole. Per la qual cosa in luogo di stabilire, come sole qualità essenziali della materia, la solidità e l'estensione, uopo è confessare che ignoriamo egualmente le vere qualità costitutive così delle sostanze materiali, come delle immateriali (*b*) ».

(*a*) V. sopra a pag. 121.

(*b*) Lib. IV. Cap. III. §§. 5, e 6.

Troppo ci dilungheremmo nel discorso, se volessimo quì riprodurre la strenua confutazione della ipotesi di Locke, fatta dal dotto vescovo di Worcester, Eduardo Stillingfleet, suo contemporaneo (64). Vuolsi solamente dire che v'ha ne'detti dell'autore due pensieri intorno al medesimo suggetto sì diversi l'uno dall'altro, che sembra aver egli voluto confutare se stesso; la qual contraddizione potrebbe ancora dirsi pentimento, se fosse la sola che si scontra ne'suoi varî concetti, e se non avesse mostrato di dimenticare nel quarto libro, quel che aveva già detto nel secondo. « L'idea che formiamo dell'anima, aveva egli detto, è di una sostanza immateriale. Cotesta idea è complessa, essendo formata dalle idee semplici, che ricaviamo dalle operazioni dello spirito. Ogn'idea complessa può essere in noi tanto chiara, quanto chiare sono le idee semplici, dalle quali è formata. Chiare sono in noi le idee del *pensare*, dell'*intendere*, del *volere*, del *conoscere*, della *potenza*, del *moto*, in breve, del pensare, del volere, e del potere. Dalla unione di queste idee, come di qualità inerenti al medesimo subbietto, noi formiamo l'idea complessa dello spirito, o sia d'una sostanza immateriale. Allo stesso modo procedendo, quando uniamo insieme le idee di solidità, di coesione delle parti, e di mobilità, formiamo l'idea d'un altro subbietto, nel quale le dinotate qualità sono coesistenti, che chiamiamo *materia*: ognuna di queste due idee complesse è tanto distinta, quanto l'altra. Dal solo difetto di riflessione può nascere l'opinione di quelli i quali credono, che i sensi ci presentino soltanto cose materiali; essendocchè ogni atto di sensazione ci fa conoscere cose materiali e spirituali insieme, come per esempio, nell'atto che veggo e sento, conosco esistere fuor di me un Essere corporeo, il quale è l'obbietto della sensazione; e in una maniera ancora più certa conosco, esistere dentro di me un Essere, che vede e sente. Laonde non posso sottrarmi alla convizione, che questa non è l'azione d'una materia insensibile, ma dee sì bene provenire da un Essere pensante e spirituale (a) ». Non poteva Locke meglio confutare se stesso, a rispetto così della materialità dell'anima, come della importanza del vocabolo *sostanza*. Cartesio e Malebranche non avevan detto nulla di più chiaro intorno alla esistenza della sostanza immateriale; nè altra definizione più esatta era stata mai data della sostanza. La definizione di Locke è pregevole, perchè rende ragione del come in noi si formi quella nozione, e dimostra quanto necessaria sia al pensiero e al linguaggio. Intanto quali diremo essere le vere opinioni dell'autore intorno alla immaterialità dell'anima, e della nozione della sostanza? Dovremmo rispondere: quelle che son più coerenti a' principî generali ne'quali il suo sistema è fondato. Ma l'analisi di qualche altro de' suoi varî giudizî ci menerà forse a una diversa conclusione.

(a) Lib. II. Cap. XXIII. §. 15.

IV.
Altre contraddizioni e ambiguità dei suoi concetti.

In ogni scrittore, e sopra tutto nell' autor d' un nuovo sistema, ogni lettore trovar vorrebbe quella logica connessione d' idee e di argomenti, nella quale è riposta la prima sembianza della verità; e per l' opposito nulla lo allontana più dalla persuasione, che lo scoprire nell' autore stesso l' incertezza e l' instabilità de' principî, che questi aveva posto come fondamenta delle sue dimostrazioni. Astrazion fatta dall' eminente merito del nostro autore, e de' salutari cangiamenti da lui introdotti nello studio dell' intelletto umano; con qual maraviglia un giovane alunno della filosofia non leggerà nel quarto libro del suo *saggio* un concetto affatto contrario a quelli, che stabilito aveva nel primo e nel secondo intorno alle verità intuitive, e spezialmente circa la nozione del proprio essere? Parrà d' intendere Cartesio, anzichè lui, quando dice: « Per quel che risguarda l' esistenza nostra, la scorgiamo con tal' evidenza e certezza, che non ha bisogno di dimostrazione; nè può in verità essere dimostrata con altra pruova: *io penso, io ragiono, io sento il piacere, o il dolore:* niuna di tali cose può essere a me più manifesta della propria esistenza. Se io dubito di qualunque cosa, il dubbio stesso mi convince della mia esistenza, e mi obliga di tenerla per certa. Imperciocchè se io sento il dolore, è manifesto essere in me una percezione tanto certa della mia esistenza, quanto l' è quella del dolore che soffro; che se io conosco il mio dubitare, ho una percezione tanto certa della esistenza della cosa che dubita, quanto del pensiero che chiamo dubbio. La sperienza dunque ci convince dell' aver noi *una conoscenza intuitiva* della propria esistenza, e una interna infallibile percezione dell' esser noi una qualche cosa: in ogni atto della sensazione, del ragionamento, o del pensiero, siamo internamente convinti del proprio essere, e di tal verità acquistiamo il più profondo grado di certezza (*a*) ». V' ha dunque due verità primitive, e non una sola, come Cartesio aveva detto: io esisto, e io penso, io sento e io dubito. Quella *interna invincibile percezione* dell' essere io una qualche cosa, che altro è se non la sostanza senteute e pensante, diversa dal corpo? Ora se le nozioni della esistenza, dell' Essere che percepisce, che pensa, che dubita, sono implicite e presenti all' animo in ogni atto del pensiero, e della sensazione; se tali nozioni precedono tutte le altre; e mostransi in noi al primo uso, che cominciamo a fare del ragionamento; come dire, che non v' ha alcuna verità espressa o implicita, che la ragione possa per sua propria virtù vedere; e come per confutare l' esistenza delle verità intuitive, poteva egli, nel primo libro confonderle colle verità geometriche, che vuol dire colle verità di dimostrazione (*b*)?

Ma la contraddizione qui non finisce! Udiamolo derivare la nozione della Divinità da quella del proprio Essere, e ricordiamo ciò che aveva già detto

---

(*a*) Lib. IV. Cap. IX.

(*b*) V. l' Introduzione, e il lib. I. Capo I.

nel citato primo libro. Dopo di averle negato la qualità d' idea innata, perchè non universalmente ricevuta, volle dimostrarla fattizia e addurne l'origine: « Il nome di Dio, essendo stato una volta adoperato in qualche parte del mondo per dinotare un Essere supremo, onnipotente, sapientissimo e invisibile; la conformità, che una tale idea ha co' principî di ragione; e l'interesse, il quale spinge sempre gli uomini a fare frequente menzione della medesima idea; dovevano per necessità spanderla per lontani luoghi, e tramandarla alle seguenti generazioni. Ma supponendo, che un tal vocabolo sia generalmente comune; e che la parte del genere umano, poco avvezza al pensare, vi *abbia attaccato qualche idea vaga e imperfetta*; non segue da ciò, che l'idea di Dio sia innata. Tutto al più pruoverebbe, che coloro i quali fecero una tale scoverta, avessero fatto convenevole uso della ragione; e riflettendo seriamente alle cagioni delle cose, le avessero riferite alla vera loro origine; per modo che essendo stata una sì importante nozione comunicata per mezzo loro ad altri uomini meno speculativi; e da questi essendo stata accolta, non possa più facilmente accadere, che quella in qualunque tempo si perda. Ecco tutto quel che potrebbesi conchiudere intorno alla idea di Dio (se vero fosse ch' ella sia universalmente sparsa e generalmente ricevuta in qualunque parte del mondo da ogni uomo, giunto che sia alla età matura), dapoichè il consenso generale degli uomini circa il riconoscimento di Dio, a mio avviso, non si estende molto di lontano. Che se si dicesse essere un tal consenso sufficiente a dimostrare, che l' idea di Dio è innata, potrebbesi egualmente dire, che innata è l' idea del fuoco, perchè si può fermamente asseverare, per quanto io credo, che non v' abbia nel mondo persona, la quale avendo qualche idea di Dio, non l'abbia pure del fuoco (*a*) ». Da tutto ciò conseguirebbe, che la nozione della Divinità non è universale, e non si acquista per naturale intuizione; sebbene nello stesso capitolo, e poco più innanzi dicesse, che i luminosi segni della sapienza e potenza di Dio appariscono sì visibilmente da tutte le opere della creazione, che ogni creatura ragionevole (per poca attenzione che vi presti), non può non iscoprire l' autore di tali maraviglie (*b*). Sin qua si contraddice a rispetto della universalità e dell' origine della nozione di Dio; ma sentiamolo ora ragionare come Cartesio, e riconoscere l' esistenza di Dio come la prima di tutte le verità immediate, che l' uomo deduce dalla nozione della propria esistenza: « Della stessa evidenza è, che ogni Essere il quale trae l'esistenza e il cominciamento da un altro, debba dallo stesso principio riconoscere gli attributi, le qualità, e ogni sua facoltà. Conviene dunque, che l' eterna sorgente di tutti gli Esseri, sia ancora la sorgente e il principio di tutte le potenze e

---

(*a*) Lib. I. Cap. III. §. 10 e 11.
(*b*) Ibid. §. 9.

facoltà loro, per modo che cotesto *Essere eterno è ancora onnipotente*. Oltre a ciò l'uomo trova in se la *percezione* e la *cognizione*, sì che possiam dare un passo più innanzi, e assicurare noi stessi della esistenza, non solamente di un Essere qualunque, ma d'un Essere intelligente. Uopo è dunque ammettere una delle due ipotesi: o che per lo addietro, non esistendo verun Essere intelligente, cominciasse l'intelligenza a esistere: o che è stato sempre dalla eternità un Essere intelligente. Se si ammettesse la prima, replicherei essere impossibile, perchè tanto impossibil è, che una cosa priva di cognizione produca un Essere intelligente, quanto il sarebbe, che un triangolo facesse a se stesso tre angoli maggiori di due retti. E del pari ripugna tanto alla materia priva di sentimento, ch'ella produca a se stessa il sentimento, la percezione e la cognizione; quanto la prima ipotesi ripugna alla idea del triangolo. Così per la contemplazione di noi stessi e di quel che troviamo nella propria natura, la ragione ci conduce alla cognizione della certa ed evidente verità, *che v'ha un Essere eterno, potentissimo e intelligentissimo* ». « Nulla è più evidente di tal verità, la quale quando sia bene meditata, ci fa scoprire tutti gli altri attributi, che dobbiamo riconoscere nell'Essere eterno. Che se si trovasse un qualche uomo singolare, il quale sopponesse, esser egli il solo animale ragionevole, dotato di cognizione e di sapienza; e non pertanto credesse essere stato così formato per puro caso, ed essere tutto il resto dell'universo senza veruna intelligenza fortuitamente governato; lo pregherei di far attenzione a quella vera ed enfatica censura di Cicerone, *qual maggiore stoltezza del creder se stesso dotato d'intelletto e di ragione, e di non vedere una intelligenza ne' cieli e nell'universo* (*a*) »? Il tratto sin qua riportato contiene i principî delle due dimostrazioni di Cartesio, l'una ricavata dalla intuitiva nozione del proprio Essere, e l'altra degli argomenti cosmologici; delle quali due dimostrazioni Locke stesso fece il paragone, dapoichè senza escludere affatto la prima, raccomandò la seconda, come meno speculativa, e più adattata alla comune intelligenza (*b*). Dopo gli esposti esempî non può egli essere accusato d'avere sconosciuto le primitive verità della filosofia intellettuale e morale; ma d'altra parte non può schivare la nota, o di essersi talvolta contraddetto per dubitazione degli stessi principî suoi, o di aver difettato nella chiarezza, e nel metodo di esporle, di che quel suo *saggio*, sebben ricco di molti singolari pregi, fu redarguito.

V. Suo concetto della cognizione e della verità.

Volendo più addentro penetrare nella ragione delle cennate contraddizioni ed ambiguità, il libro stesso di Locke dimostra, perchè egli non avesse con egual successo trattato i fenomeni della sensazione, e quelli dell'interno senso dell'anima. Nella analisi de' primi non solamente fu chiaro ordinato, ma

(*a*) Lib. IV. Cap. X. §. 4, 5, 6. Cicer. de legibus Lib. II.
(*b*) Ibid. §. 7.

portò sempre un giudizio retto, convalidato dalla osservazione e dalla sperienza; laddove ne' secondi, mostrò di non avere certi principî, e vacillò tra le proprie opinioni, e l'autorità degli scrittori che lo avevano preceduto. Manifesta è la ragione di tal differenza; in quelli, il principio che aveva assunto come unica sorgente della umana cognizione, era sufficiente a spiegare le idee della percezione; laddove in questi diveniva angusto e difettivo, volendo per esso spiegare le altre operazioni dell' intelletto. Questa osservazione ricorre sempre da un capo all'altro del suo quarto libro, nel quale volle abbracciare tutta intera l'umana cognizione, e misurarne la certezza.

« Il conoscere non è altro, che il percepire la convenienza o la disconvenienza di due idee: la conoscenza non si estende mai al di là delle idee e della percezione della convenienza o disconvenienza loro: la realità di tal conoscenza è fondata in quella degli obbietti esterni, o sia nella convenienza delle idee colle cose, di cui sono le rappresentanti; e quanto alle idee che forma lo spirito, esse servono di archetipi a loro stesse, perchè *tutto quel che è destinato a rappresentare se stesso, non è capace di false rappresentazioni* (65): *La verità non è altro che la congiunzione o la separazione de' segni, secondocchè le cose convengano o disconvengano tra loro: le verità sono mentali, o nominali ec.* ». Questo meschino apparato della *cognizione* e della *verità* restrigne le umane conoscenze, stabilisce false definizioni, e sfigura la nozione del vero; imperciocchè limita la cognizione al solo giudizio della convenienza o disconvenienza delle idee de' sensi; non distingue le verità di *fatto* da quelle di *ragione;* e ripone il giudizio della verità nelle relazioni tra i segni e le idee, e non già tra le idee e gli obbietti. Per effetto di tal definizione la verità passa dalle cose alle parole; e avrebbesi una verità nominale, diversa dalla reale. Ma questa verità, che Locke chiamerebbe *reale*, non si troverebbe nella sua definizione, perchè mancherebbero i segni co' quali entrar potrebbe in altra comparazione.

Dal falso concetto del vero deesi pure ripetere l'erronea distinzione delle essenze in *nominali* e *reali*, ch' egli fu il primo ad introdurre. « Supponendo, che ogni cosa aver debba una primitiva costituzione, la quale determina la sua spezie, noi diamo a tal concetto il nome di *essenza della cosa,* e la risguardiamo come l'aggregato di tutte le idee semplici e delle qualità coesistenti, le quali formano il suo tutto. Ma le cose singolari sono state ordinate in *ispezie* con dati nomi, secondo una certa convenienza che noi stessi abbiamo ravvisato tra le idee astratte delle qualità, e i nomi ad esse assegnate. Nell' uso dunque del parlare il vocabolo *essenza* esprime non quel primo costitutivo delle cose, ma il complesso di quelle tali astrazioni, alle quali si è dato quel nome generico o specifico. E per conseguente converrebbe distinguere l'essenza del nome da quella della cosa in se stessa (*a*) ».

(*a*) V. il Capo III. del libro III.

A questa innovazione, che Locke pretese fare nel linguaggio e nelle nozioni della scienza, risponderemo colle osservazioni d'un metafisico, certamente maggior di lui, del quale quì appresso parleremo (*a*). Prima di Locke erasi parlato di definizioni *nominali* e *causali*, o *reali*, ma non di essenze nominali, se pure di tal nome non si volesse fare uso per esprimere essenze false ed impossibili. Una è l'essenza, la quale in somma non è diversa dalla possibilità. La definizione esprime quel che si concepisce come possibile; la definizione è nominale, quando non esprima insiememente la possibilità; e passerà ad essere reale quando la sperienza, o il ragionamento *a priori* avrà dimostrato la realità del suo subbietto. E per meglio additare la differenza che passa tra l'essenza e la definizione, giova avvertire che ogni cosa dee necessariamente avere una sola essenza, ma può avere più definizioni; a quel modo stesso, come la parte materiale d'una città potrebb'essere rappresentata da diverse scenografie, secondo i diversi aspetti, da'quali può essere guardata.

Ciò non pertanto la falsa distinzione tra l'essenze nominali e reali ha procurato a Locke la fama di avere scelto il giusto mezzo nella gara de' *nominali* e de'*reali* (*b*); sebbene una tale opinione provenga da scrittori inglesi, i quali cercan sempre di trovare tanti lati buoni per lodarlo, quanti sono i deboli, pe'quali è indispensabile il censurarlo. Egli è stato creduto *concettualista*, forse per avere supposto un genere d'idee, che non ha bisogno di segni per essere rappresentato, o per avere distinto un vero mentale, diverso da un vero nominale, appunto perchè quello può essere conceputo senza l'intervenzione del linguaggio. Ma come attribuirgli una ferma opinione intorno a tale argomento, se in altro luogo parlando appunto degli universali, li considera come un parto dell'intelletto, che è fuori della realità delle cose, e sembra copiare Hobbes così ne'pensieri, come nelle parole? Ricorriamo a'suoi detti: « Per tornare a'termini generali, dal sin qua detto apparisce manifesto, che quel che dicesi *generale* e *universale* non appartiene alla esistenza reale delle cose, ma è un lavoro dell'intelletto, fatto per suo proprio uso, il quale è affatto relativo a'segni, o che questi sieno vocaboli, o pure idee. I vocaboli son generali, siccome abbiam detto, quando sono adoperati come segni d'idee generali; dal che nasce che possono essere indistintamente applicati a più cose particolari, siccome le idee son generali quando son formate per rappresentare più cose particolari. Ma l'universalità non appartiene alle cose stesse, le quali son tutte particolari per rispetto alla esistenza loro, senza eccettuarne i vocaboli e le idee. Adunque quando noi separiamo le parole, le idee o le cose, come particolari; i generali che rimangono son semplici

---

(*a*) Leibnitz.

(*b*) V. sopra a pag. 76 e 105.

produzioni dell'animo nostro, di cui la qualità generica, altro non è se non la capacità di esprimere e di rappresentar più particolari; la qual capacità è data dall'intelletto, perchè il significato è una relazione attribuita loro dalla mente dell'uomo (*a*) ». Ponderata bene questa, insieme colle altre sue opinioni, pare che per qualificarlo *concettualista* non avremmo una ragione maggiore di quella, che potrebbe farlo dichiarare *Cartesiano*, per avere una volta sola considerato come intuitive le idee dell'esistenza e del pensiero.

VI.
Giudizio critico del suo saggio.

Separiamo ora la parte sperimentale del sistema di Locke dalla speculativa, e rendiamogli la lode, che gli è dovuta. Il suo *saggio* per rispetto alle *idee sensibili*, e propriamente il secondo libro di esso, contiene la più accurata analisi degli atti del pensiero; nel che ha il vanto ancora della priorità, perchè primo, nell'avere adoperato il metodo dell'osservazione, e applicato la logica di Bacone alla investigazione del fenomeno della percezione. Utile, se non perfetto, è il terzo libro, il quale versa circa l'uso e le imperfezioni del linguaggio, avendo in quello sperimentalmente esposto l'indole e l'origine de'vocaboli, l'abuso che di questi facciamo, gli errori che ne derivano, e i rimedî per evitargli. L'uno e l'altro insieme contengono la teoria della sensazione, o sia una parte dello studio dell'umano intelletto, esposto con ordine e con chiarezza tale, che renderanno sempre quel libro utile all'insegnamento. Gli stessi pregi ha il trattato, che ha per titolo *condotta dello intelletto*, da lui scritto come un capitolo di supplimento alla sua opera principale (*b*). In questo libro spezialmente egli dimostra la necessità di spogliarsi nella ricerca del vero d'ogni prevenzione, o anticipato giudizio, che nascer possa dalle nostre prime opinioni, dall'amor proprio, dall'impegno di trovar vero quello di cui dovremmo dubitare; in breve da tutto quel che può alterare l'indifferenza e la severità del ragionamento. Cotesti precetti corrispondono al proprio ragionare, e a quella sua modesta filosofia, per la quale fu il primo a sbandire dalla scuola le ipotesi, le congetture, e le confuse nozioni della metafisica peripatetica.

Ma qual'è la somma di tutta la sua dottrina? *Le idee vengon tutte da'sensi, o dalla riflessione, che sopra di esse facciamo: idea è l'obbietto del pensiero, e l'atto stesso dell'intelletto allorchè pensa: l'idea, riferita all'atto della mente che la concepisce, è la percezione: tutte le idee o percezioni si acquistano per lo moto de'sensi, e del cervello, non che per l'interna agitazione della mente: l'azione della mente è una proprietà d'una cosa pensante che è in noi, e che risguardiamo come noi stessi, senza saper che sia*. Cotesto bel sistema (esatto soltanto nella parte descrittiva dell'uomo che sente e parla) confonde le idee colla percezione,

(*a*) Lib. III. Cap. III. §. 2.

(*b*) V. nelle opere di Locke la lettera a Molineux, di aprile 1697.

e col giudizio; restrigne alla percezione tutte le altre operazioni dell' intelletto; trasporta la coscienza nella memoria, e toglie all'uomo ogni identità personale; riduce le essenze reali a nominali, o sia distrugge il costitutivo insiem colle differenze specifiche degli Esseri, che compongono l'universo; ammette in fine come possibile, che il pensiero sia una qualità aggiunta alla materia, di che si è detto abbastanza.

VII. Varia fortuna della filosofia di Locke.

Le ambiguità, che i teologi e i metafisici inglesi rilevarono nella dottrina morale di Locke, gli suscitarono le prime opposizioni della università di Oxford, la quale accusollo di aver seguito le orme di Hobbes. Non disapprovazione sola, ma avversione dimostrogli Newton, comechè si fosse di poi ritrattato. Le lettere, colle quali questi manifestò all'autore i dubbî, che aveva conceputo intorno alla rettitudine de' principî suoi; e le risposte con cui Locke spiegò le sue opinioni e cercò di racquistare la stima e la benevolenza di quel grande uomo, son monumenti della virtù, del candore, e della modestia di entrambi (*a*). Lo stesso allievo di Locke, il signor di Shaftesbury, accusollo di avere non solamente seguito le orme di Hobbes, ma di aver dato l' ultimo colpo all' ordine morale dell' universo e alla virtù (*b*). Ciò non ostante l' università di Cambridge, essendo a quel tempo affatto aristotelica, accolse Locke per la ragione medesima, per la quale aveva rifiutato Cartesio. Con minori difficoltà il *saggio intorno all' intelletto umano* propagossi fuori dell' isola madre, al che cooperò l'accurata e chiara versione, che al cominciar del decimottavo secolo publiconne il signor Coste; versione, dalla quale deesi principalmente ripetere il credito, che quella filosofia acquistò in Francia, dove divenne dominante e quasi popolare. Gli elementi delle umane conoscenze, ridotti all' ovvio e palpabile principio della sensazione, formavano pe' comuni pensatori un pregio di semplicità e di chiarezza, preferibile allo spiritualismo cartesiano. Quel principio *unico* sorrideva altresì alla rilassatezza de' costumi, la tendenza de' quali suol determinare la scelta delle dottrine speculative. Il sistema di Locke e quello di Gassendi porgevansi la mano, così per la conformità de' principî, come per le analogie che gli epicurei pratici traevano dalla dottrina de' *sensisti*. In somma Cartesio fu cambiato per Locke, ed un tal cambio fece passare la filosofia da una estremità all' altra.

(*a*) V. Stewart, histoire abrégée de la Philosoph. T. IV Edit. de Bruxelles 1829, pag. 74.

(*b*) Lettera VIII a un membro della università.

CAPO XII.

DELLA FILOSOFIA DI LEIBNITZ E DELLA SUA SCUOLA.

Ei pare, che non sia stata mai altra età tanto feconda di grandi ingegni, quanto la seconda metà del secolo decimosettimo; e che la natura volesse essere non meno liberale con una, che con un'altra nazione; avendo dato a ciascuna un qualche uomo straordinario, quasi per imprimere un nuovo impeto allo spirito umano, e condurlo così insino agli ultimi termini della sua capacità. Per tal provvidenza alla Germania toccò Leibnitz (a), che ogni parte del sapere umano vantar potrebbe per suo ristauratore. Erudito, archeologo, storico, giureconsulto, teologo, fisico, naturalista, metafisico, matematico; non solamente abbracciò la scienza universale, e determinò le relazioni de' suoi diversi rami; ma aperse alla mente il cammino all'analisi sublime, disputonne a Newton la gloria, o con lui partecipolla; e dettò, come Bacone, nuovi metodi al pensiero e alla parola. Certamente niun altro, prima o dopo di lui, accoppiò insieme tanta cognizion di fatti, e tanta profondità di pensare; sì che poco esatta sarebbe ogni comparazione, che volesse di lui farsi cogli uomini di più maraviglioso sapere dell' antichità, o de' tempi moderni, se si eccettui il solo Aristotele. Non vorremmo dire, che la vastità della sua erudizione forse fu di nocumento agli avanzamenti della filosofia; non perchè quella tolto avesse a questa luogo o tempo, o perchè il giudizio suo nelle filosofiche disputazioni fosse stato men severo di quel che convenisse; ma perchè tutto volle ritenere e nulla perdere del sapere sperimentale, quasi che trovar volesse una perfetta conciliazione tra'l fatto dell'uomo e la natura. E però fu cosmogonista come Pitagora, metafisico come Platone, dialettico come Aristotele, spiritualista come Cartesio, e talvolta ancora idealista, come Malebranche. Le ipotesi e le congetture formarono il fondamento della sua metafisica, il che somministrò largo campo a'partigiani di altre scuole di detrarre all'eminente merito suo, e di negargli il posto, che gli è dovuto tra' riformatori della moderna filosofia. Ma le ipotesi e le congetture, che formavano il fondamento della filosofia naturale degli antichi, non ci vietano di considerargli come maestri del pensare in quelle altre parti della scienza intellettuale, nelle quali le osservazioni nostre nulla hanno aggiunto alle loro. Nè oggi giudichiamo della filosofia intellettuale di Cartesio per le sue ipotesi intorno alle parti elementari della materia, e alla formazione de'corpi dell'universo. Distinguiamo dunque nella metafisica l'ipotetico dal reale, il che vuol dire separiamo l'infinito dal finito, e con tale distinzione giudichiamo della utilità, che le dottrine di Leibnitz hanno apportato alla scienza dell'umano intelletto.

(a) Nato nel 1646, morto nel 1716.

Una moderna scuola, di cui per altro siamo ammiratori, si è sforzata di deprimere la gloria di quel grande uomo, per modo che uno de'suoi più rinomati scrittori, nella storia compendiata della moderna filosofia, dopo di aver esposto le metafisiche visioni di Leibnitz, ha lasciato quasi inosservato il suo sistema intellettuale, che è appunto la parte, per la quale entrar poteva in comparazione con Locke e con Cartesio; nè oscuramente dice che uscir dovrebbe dall'ordine de' grandi metafisici, per conservare solamente un posto tra' grandi eruditi (*a*). Ma convien dirlo, i suoi giudizî intorno a Leibnitz e a Locke, son singolari e parziali, e difettano tanto per l'uno, quanto abbondano per l'altro. Nè fa uopo tacere, che in generale il giudizio degli scrittori inglesi intorno al merito trascendente del primo non si è mai spogliato di quella parzialità di nazione, colla quale disputaronsi la scoverta del calcolo degl'*infinitesimi*, o delle *flussioni;* scoverta che per maggior onore dell'umano ingegno giova credere simultanea in Leibnitz e in Newton, le due più luminose menti della umanità. Aggiudicata all'uno o all'altro, poco accresce o toglie alla gloria del genio inventivo, di cui furono ambo dotati. Ma lontano sia da' giudizî filosofici lo spirito di parte, tra perchè è indegno della esatta e severa ragione; e perchè la regione degli spiriti, alla quale appartengono gl'ingegni, non è circoscritta da veruna località di nazione o di clima.

Adunque per ben valutare il merito degli scritti di Leibnitz e de'benefizî prestati alla scienza dell'umano intelletto, conviene distinguergli secondo i due diversi obbietti della metafisica: cotesti obbietti sono l'*universo* e la *conoscenza di noi stessi*. Quanto al primo, tutti sanno essere stato lo scoglio della metafisica, la quale non pertanto non ha saputo rinunziarvi. L'origine di tutte le cose, o sia il mistero della creazione, non può non premere l'umana curiosità, per la intima connessione, che queste ricerche hanno colla natura dello spirito, e colle speranze d'una vita futura. L'uomo sente di avere un diritto al futuro, e ben può dirsi che lo spirito viva nell'avvenire piucchè nel presente. Ciò non pertanto a ciascun passo, che dà per conoscere gli antecedenti della sua esistenza, riconosce la propria impotenza e non sa persuadersi, che la mente fatta per comprendere la sapienza di tutte le leggi della natura, per ammirarne l'ordine, e per concepire persino l'infinito, non possa poi penetrare insino alla conoscenza de'fini e de'mezzi della creazione. Tutti i metafisici, da Pitagora insino a noi, han favoleggiato intorno al romanzo della natura, che è non pertanto il più nobile suggetto, ch'ella abbia dato all'uomo per esercitare l'acume dell'ingegno, e per fargli nello stesso tempo sentire la sua condizione, o sia la sua *intelligenza finita*. Leibnitz dunque nelle sue ipotesi metafisiche favoleggiò, come favoleggiato ave-

(*a*) Stewart. Histoire abrégée de la philosoph. *Locke, Leibnitz.*

vano Cartesio e Gassendi, e come favoleggiò pure Newton nello spazio e nella sua immensità. Ciascun di tai romanzi aver può un merito, tranne quello della verità, ora prendendo qualche tinta di verisimile, ora componendo insieme le sue parti con logica coerenza. In tali lavori, considerati come esercizî di facoltà, la mente acquista qualche cosa, nulla la verità.

I. Dottrina della Teodicea.

Lo scritto di Leibnitz, sul quale lo scrittore inglese ha di lui giudicato, è la *Teodicea*, che dice essere stata scritta principalmente per raffermare le sue favorite dottrine, l'*armonia prestabilita*, e l'*ottimismo*. Vuolsi in quanto al suggetto principale del libro, e all'occasione da cui nacque, notare che scopo dell'autore fu, il dileguare le perniziose dottrine e gli equivochi sparsi da Hobbes nel libro dell'origine del male, e da Bayle in diversi articoli del suo dizionario, ne'quali scetticamente disputando, aveva messo la religione e la ragione in opposizione tra loro. La bontà di Dio, come inseparabile dalla potenza e dalla giustizia sua, la libertà dell'uomo, e l'origine del male furono gli argomenti, che Leibnitz imprese ad illustrare per rimuovere principalmente i principî di Hobbes, e forse ancora di Gassendi. Purissimo fu dunque il fine dell'opera, e ciò non pertanto gravi sono le censure fatte alle cennate sue dottrine, e alle conseguenze che è sembrato da quelle derivassero, circa la *necessità* o *libertà* delle umane azioni.

Armonia prestabilita.

La ricerca del modo come l'anima muove il corpo, e questo determini quella, contiene il nodo del più profondo mistero della natura, le relazioni cioè tra lo spirito e la materia. Gli antichi credettero di avere spiegato un tal mistero, mercè d'una confusa nozione, la quale lasciava intatta la quistione perchè esprimeva l'effetto e non la causa dell'azione. Presupponevano essi un'azione reciproca dello spirito e del corpo, l'uno sopra dell'altro, per lo quale il corpo si movesse quando l'anima il vuole, e questa corrispondesse colle percezioni sue a'bisogni del corpo. Questo è quel che chiamossi *influsso fisico*, che molti tennero come vero per implicita credenza, e alcuni altri tentarono di spiegare fisiologicamente per l'azione de'nervi, e degli spiriti animali sulla sostanza del cervello; spiegazione la quale non poteva soddisfare chiunque volesse razionalmente comprenderla. Malebranche fu il primo, che per abbattere il sistema antifilosofico dell'*influsso* immaginò di fare intervenire la stessa Divinità nel commercio tra l'anima e il corpo, per modo che divenisse motrice del corpo ad ogni volontà dell'anima, e autrice di tutte le percezioni relative a'bisogni del corpo (*a*). Hobbes, Gassendi, Locke andarono ad un concetto più materiale, dapoichè parlarono d'*impressione* e d'*impulsione*, allorchè vollero spiegare il rapporto tra l'idea e l'obbietto esterno, da cui è prodotta. Locke spezialmente, volendo spiegare

(*a*) V. sopra a pag. 152.

come le qualità primarie della materia producono in noi le idee, aveva detto, *è manifesto; per quanto si può da noi concepire, che ciò avviene unicamente per impulsione* (a). Leibnitz scomponendo l'idea complessa dell'influsso fisico, aveva osservato essere impossibile il concepire come le ultime particelle materiali, o le qualità immateriali, potessero passare dal corpo allo spirito, e dallo spirito al corpo. Tal era lo stato delle opinioni intorno alla quistione metafisica della comunicazione tra le due sostanze, quando Leibnitz concepì l'ipotesi dell'*armonia prestabilita*, che giova sentire ne' termini stessi, ne' quali fu da lui enunciata: « Prescindendo dall'essere inesplicabile l'influenza fisica di una sostanza sull'altra, ho considerato, che senza sconcertare assolutamente le leggi della natura, non può l'anima agire fisicamente sul corpo. Nè ho creduto poter deferire alla opinione di taluni filosofi, comunque valentissimi, i quali fan venire un Dio, come in una macchina da teatro per operare lo scioglimento del nodo della commedia; affermando essi, che Dio di proposito si adoperi per muovere il corpo, come l'anima vuole, e per dare all'anima le percezioni, che il corpo esige. Imperciocchè cotesto sistema (detto delle cause occasionali, perchè Iddio agisce sul corpo ad occasione dell'anima, e così dall'altra volta), non solamente introduce miracoli continui, per fare sì che le due sostanze comunichino tra loro, ma non ripara a quel turbamento delle leggi naturali, stabilite per ciascuna di esse, che secondo la comune opinione deriverebbero dal vicendevole loro influsso ».

« E d'altra parte essendo io convinto del principio dell'*armonia* generale, e per conseguente della *preformazione* e dell'armonia prestabilita tra tutte le cose, cioè tra la natura e la grazia; tra' decreti di Dio e le nostre azioni da lui antivedute; tra tutte le parti della materia, e anche tra'l futuro e il passato; il tutto conformemente alla somma sapienza di Dio, di cui le opere sono armoniche più di quanto possa immaginarsi; doveva io per necessità concepire un sistema, per lo quale Dio creato abbia l'anima, tale da produrre e da rappresentare ordinatamente a se stessa tutto quel che avviene nel corpo; e il corpo, tale da far di se quel che l'anima comanda. A questo modo le leggi, le quali regolano il pensiero nell'ordine delle cause finali, e a misura che le percezioni si svolgono, debbono produrre immagini, che si scontrano e si accordano colle impressioni de' corpi sopra gli organi nostri. Così ancora le leggi de' movimenti su' corpi, che si succedono nell'ordine delle cause efficienti, talmente si scontrano e si accordano co' pensieri, che il corpo è qui destinato ad agire precisamente nel tempo, che l'anima vuole. Lontano sia il credere, che ciò pregiudichi alla libertà, perchè al contrario nulla l'è di questo più favorevole. Il signor Jaquelot ha benissimo dimostrato,

(a) Essai lib. II cap. VIII §. 11.

nel libro *della conformità della ragione e della fede*, che la cosa procede esattamente, come se colui, il quale conosce tutto quel che io sarò per comandare domani, e per ogni ora della giornata al mio valletto; costruisse un automa somigliante affatto a quel valletto, il quale automa eseguisse poi con tutta precisione quello che io avessi disposto. Così essendo, nulla impedirebbe che io liberamente comandassi tutto quel che mi piacesse, quantunque l'azione dell'automa servo, tutt'altro sarebbe fuorchè libera (*a*) ».

Conveniamo, che cotesto sistema toglie ogni connessione tra la potenza e l'azione, tra la volontà e l'esecuzione, tra la causa e l'effetto. Per esso i movimenti del corpo sono sottratti all'imperio della volontà, dapoichè la conformità tra l'atto e la volizione sarebbe la conseguenza di due serie diverse di fatti, coordinate insieme, come il sarebbero due orologi che per un filo comune suonassero l'uno in corrispondenza dell'altro. E per una necessaria conseguenza di tale presupposito, sarebbe altresì rotta ogni relazione tra l'esterne impressioni, che ricevono gli organi nostri colle interne percezioni dell'anima; sì che per la difficoltà di spiegare come le une nascano dalle altre, noi supporremmo coesistente quel che è successivo, o conseguente.

Manifesto del pari è, che la comunicazione tra l'anima e il corpo escogitata da Leibnitz, di poco differisce dalla ipotesi delle cause occasionali; dapoichè questa presuppone l'intervenzione immediata e continua della Divinità e quella l'ammette nella formazione primitiva delle due serie. E ambedue le cennate opinioni poco distano ancora dalla prima del *fisico influsso*, dapoichè l'analisi le riduce tutte egualmente ad una nozione confusa, presa dall'incomprensibile. Ignorando noi l'essenza così della sostanza materiale, come della immateriale, e conoscendo solamente, che le qualità dell'una sono incompatibili colle qualità dell'altra, non possiamo concepire come l'anima non estesa, non composta di parti, non divisibile, possa muovere il corpo; e come l'idea del moto, la quale presuppone quella della spinta e della resistenza, possa adattarsi allo spirito tanto nell'azione, quanto nella passione. In altri termini la mente ignorando la natura de'due subbietti, non sa concepire qual possa essere il punto di contatto tra loro, o come da prima aveva detto Leibnitz, non può comprendere l'azione delle molecole della materia sullo spirito, o del pensiero sul corpo. Ora la difficoltà resta sempre la stessa, o che si voglia risolvere per le forze ordinarie della natura, o che si voglia ammettere l'intervenzione dell'autore stesso della natura. Imperciocchè quale sarà il mezzo, di cui Egli si servirà per istabilire il contatto tra due sostanze tra loro intangibili? L'onnipotenza del Creatore a cui ricorriamo fa tacere l'umana curiosità, ma non la soddisfa. Valeva dunque meglio dire, che la difficoltà è filosoficamente insolubile.

(*a*) Theodicée P. I. §. 61, 62, 63.

Del resto quando vogliasi graduare il merito delle tre ipotesi, non sappiam vedere, come quella dell'armonia prestabilita debba essere risguardata per la più *antifilosofica*, qual'è stata giudicata da Stewart, il quale giugne persino a dirla mal ferma in ragione o sia *antilogica*. Imperciocchè convien distinguere un problema insolubile da un ragionamento difettuoso: l'uno e l'altro sono *antifilosofici*, perchè in quello mancano i dati per la soluzione, e in questo la coerenza logica: nel primo senso, antifilosofica certamente è la quistione proposta per ispiegare la reciproca azione delle due sostanze: nel secondo non potrebbe intendersi perchè sia meno antifilosofico il supporre con Malebranche la stessa Divinità esecutrice di tutti i movimenti macchinali del corpo e delle sensazioni dell'animo, che il concepire con Leibnitz una serie di azioni, predisposta dal principio insieme con tutte le altre opere della creazione, come conseguenza della capacità data agli Esseri attivi e intelligenti, e dell'attitudine impressa nelle facoltà loro. Entrambi esprimono un concetto che la mente non comprende, colla differenza che il primo dispendia senza necessità la potenza divina, la fa discendere ad atti indegni della sua infinita sapienza, e la fa credere sparsa per tutti i corpi; mentrecchè il secondo fa agire la Divinità nell'ordine delle cause naturali, o sia delle cause efficienti a rispetto de' movimenti del corpo, e delle cause finali a risguardo delle percezioni dell'animo. Ma direm di vantaggio che il nudo concetto dell'armonia tra 'l mondo sensibile e l'intelligibile contiene un'idea sì vera e sì corrispondente all'ordine generale della natura, che se Leibnitz l'avesse solamente enunciata, e non avesse preteso di determinarla ne' suoi effetti, avrebbe espresso un sentimento, che niuno avrebbe osato contraddire. E tutto ciò sia detto, non per chiamare nuovamente a vita l'armonia prestabilita, ma per dimostrare quanto poco esatto sia il giudizio, che di tal dottrina han dato i filosofi inglesi, quasi per rilevare ch'essi non furono mai partecipi d'una illusione che abbagliò la Germania insieme con altre contrade dell'Europa. Ipotesi per ipotesi, questa varrebbe più delle altre, se non fosse meglio riconoscere e confessare la propria ignoranza.

Monadi.

Ma l'ipotesi dell'armonia prestabilita è una parte del sistema di Leibnitz, intimamente connessa coll'altra delle *monadi*, che ben può essere qualificata come un fantasma metafisico, del quale forse non può darsi all'autore nè anche il merito della originalità. Facciamo dichiarire dallo stesso Leibnitz il senso della sua *monadologia*: « Mi domandi in ultimo luogo, dice al dotto Berling, le definizioni della materia, del corpo, e dello spirito. *Materia* è quel che è capace di resistenza, o sia che resiste all'azione del corpo penetrante; e però la nuda materia è meramente passiva. Il *corpo* poi ha di più la forza attiva, ed è o una *sostanza corporea*, o un aggregato di sostanze corporee. Chiamo *sostanza corporea* la sostanza semplice, o monade (che è l'anima o altro a quest'analogo) unita ad un corpo organico ». « La monade, o sostanza semplice in generale, ha in se la percezione

e l'appetito. Questa è o *primitiva*, come Dio, in cui è l'ultima ragion delle cose, o derivativa, che vuol dire *monade creata*. Cotesta monade, se è dotata di ragione dicesi *mente;* se di senso, *anima;* se di un qualche grado inferiore di percezione e di appetito, un che di analogo all'anima. Tali spezie van tutte comprese nel nome generale di monadi, quando non ne conosciamo i diversi gradi. Ogni monade è inestinguibile, dapoichè le sostanze semplici non possono nascere o finire, se non per creazione o per annientamento; il che vuol dire miracolosamente. La monade poi è stata creata con qualche corpo organico, relativo a quel che percepisce o appetisce; comechè per nascimenti e per morti si volga, s'involga, si trasformi, e si trovi in un continuo movimento. Le monadi contengono la *entelechia*, o sia quella forza primitiva, senza la quale la materia sarebbe meramente passiva. Ogni aggregato contiene innumerevoli monadi; imperciocchè quantunque ogni corpo organico della natura abbia la corrispondente monade, contiene non pertanto nelle parti altre monadi, dotate de' loro corpi organici, i quali a quelle servono; nè altro di questo è l'universale natura. Infatti è necessario, che gli aggregati tutti sieno il prodotto delle sostanze semplici, che sono i veri elementi loro. Quanto agli atomi, che son corpi estesi, e non pertanto pretendonsi indivisibili, son cose fittizie (che non possono essere altrimenti spiegate, se non per lo miracolo), e non hanno verun fondamento di ragione; nè potrebbesi da essi dedurre la causa delle forze e del moto. E quando anche si ammettessero, non sarebbero vere sostanze semplici, perchè estese e dotate di parti (*a*) ».

Ottimismo e fato Leibniziano.

Il sistema dell'armonia prestabilita e delle monadi non nacque nella mente di Leibnitz, come un concetto meramente speculativo; nè la *Teodicea* fu il solo libro, nel quale spiegato avesse tali opinioni. Lasciam di dire che lo scrittore inglese, testè citato, parla del cennato libro, come d'un prodotto di mente esaltata, in cui fanno a gara « la sagacità del logico, l'immaginazione del poeta, e l'oscurità impenetrabile ma sublime d'un metafisico teologo ». Verrà qui appresso l'occasione di esporre imparzialmente le ambiguità filosofiche di Leibnitz, e insiememente i pregi della Teodicea, che fu utilissima per combattere gli errori del tempo, in cui fu publicata. Certa cosa è, che il suo scopo fu di coordinare la filosofia speculativa alla pratica, derivando i principî dell'una e dell'altra dall'ordine morale dell'universo, e ripetendo dal mondo intelligibile le origini della natura; anzi dimostrando, che i principî delle cose materiali sono insufficienti a spiegare per sino i fenomeni del mondo sensibile. Ciò non pertanto è stato accusato, ora da'partigiani di Locke, e ora dagli scettici di avere introdotto nel più perfetto dei suoi mondi l'assoluto fatalismo, e di avere distrutto la libertà delle umane

(*a*) Lettera de' 12 agosto 1811 in Dutens t. V. pag. 375.

azioni, riducendo l'uomo alla condizione d'un puro automa spirituale. Raccogliamo i suoi pensieri, non dalle fuggevoli espressioni delle sue lettere, ma da' luoghi, ne' quali ordinatamente espose i principî della dottrina sua ».

Ne' principî della natura e della grazia egli dice: « Ogni sostanza vivente è formata da un corpo e da una monade: la vita non pertanto è diversa nelle diverse spezie di animali, ed è distinta per una lunga e quasi infinita serie di gradi: di cotai gradi i più sensibili e più a noi vicini sono le monadi dotate di semplice percezione; quelle provvedute di percezione e di sentimento (che diconsi propriamente anime), formano il carattere degli animali; quella in fine dotata di ragione, che è la più sublime di tutte le monadi create, forma il carattere proprio degli spiriti. V' ha nella percezione degli animali una certa rassomiglianza colla ragione dell' uomo, ma quella è solamente fondata nella memoria, come quando il cane teme e fugge alla vista del bastone, che lo ha colpito. Una tal somiglianza può trovarsi soltanto negli uomini puramente empirici, ma sparisce al paragone del *ragionamento*: al ragionamento è dato il conoscere le verità *necessarie* ed *eterne*, come le logiche, le aritmetiche e le geometriche; il formare atti riflessivi, il considerare quel che dicesi l'*io*, la *sostanza*, la *monade*, l'*anima*, lo *spirito*. Gli sperimenti de' dotti e la ragione dimostrano, che i viventi organici da noi conosciuti, cioè le piante e gli animali, non traggono origine dalla putrefazione o da un caos, come gli antichi credevano, ma da semi *preformati*, e per conseguente dalla trasformazione di viventi preesistenti. V' ha di piccioli animali nel seme de' grandi, che per mezzo del concepimento ricevono un nuovo rivestimento, mediante il quale si nutriscono e s' ingrandiscono, per poi uscire sopra un più grande teatro, e forman quel che dicesi propagazione. Le anime degli animali spermatici umani non sono ragionevoli, ma tali divengono quando il concepimento abbia determinato la condizione loro. E siccome gli animali non acquistano l'esistenza per sola opera del concepimento o della generazione; così non periscono interamente per quel che chiamiamo morte; non essendo conforme alla ragione il supporre che quel che non comincia per fatto della natura, debba finire nell' ordine della stessa natura. A questo modo lasciando essi la maschera o la spoglia loro, tornano in un più esile teatro, nel quale non pertanto possono essere sensibili e ordinati come nel grande. E quel che diciamo degli animali più grandi, è comune ancora alla generazione e alla morte degli animali spermatici più piccioli, potendo questi passare per grandi a rispetto de' più piccioli di essi, attesocchè nella natura tutto va all' infinito. Da ciò segue che non solamente le anime, ma gli animali ancora sono *ingenerabili* e *indissolubili*: sono sì bene *sviluppati*, *inviluppati*, *rivestiti*, *spogliati*, *trasformati*: le *anime* non lascian mai i corpi loro, e non passano da un corpo in un altro interamente nuovo: non v'ha dunque metempsicosi, ma metamorfosi ». Sin qua parlò da fisico. Sublimandosi poi alla metafisica, e facendo

uso del principio della ragione sufficiente, aggiunse: « non potrebbesi ne'corpi trovare la ragion sufficiente della esistenza dell'universo, perchè essendo la materia per se stessa indifferente al moto e alla quiete, e ad un moto più che ad un altro, non potrebbesi in essa trovare la ragione nè del moto in generale, nè d'una spezie di moto più che d'un altro. E sebbene il moto presente nasca dal moto antecedente, e questo da un altro, purtuttavolta nulla si guadagnerebbe nella scoverta della vera causa per quanto si volesse indietro salire; il perchè è necessario trovare una ragione sufficiente in una causa, che non abbia bisogno d'un'altra ragione, o sia conviene che la ragion sufficiente si trovi fuori delle cose contingenti, o in altri termini in una causa o *Essere* necessario, che abbia in se la ragione sufficiente della propria esistenza. Cotesto *Essere* o ultima ragione di tutte le cose, è Dio ».

« Dio, come la sostanza semplice primitiva, debbe in se eminentemente contenere tutte le perfezioni, che si trovano nelle sostanze derivative, le quali ne sono gli effetti. Uopo è dunque, che possegga la *potenza*, la *cognizione* e la *volontà* nel grado della perfezione; sì che abbia una onnipotenza, una sapienza e una bontà maggiore di tutte le altre. E siccome la giustizia nel suo senso generico, non è altro che la bontà conforme alla sapienza, così la giustizia divina debb'essere eguale agli altri attributi suoi. La stessa *ragione,* che fa esistere le cose, regola l'uso dell'esistenza: ella è la fonte di quel grado di perfezione, che han le cose create: se una tal perfezione non è la maggiore possibile, ciò dipende dalla essenziale e originaria limitazione, che riceve dalla condizione della creatura ».

« È una conseguenza della somma perfezione di Dio, che l'universo da Lui prodotto sia stato fatto sul migliore di tutti i disegni, disegno nel quale si uniscono insieme la varietà, l'ordine, la distribuzione del suolo del luogo e del tempo, il maggior effetto prodotto da'mezzi più semplici; e nelle creature uopo è che si trovi la maggiore potenza, cognizione, felicità e bontà, che fosse compatibile colla condizione dello stesso universo; imperciocchè nell'intelletto di Dio l'esistenza de'possibili vien determinata dalle proporzioni della perfezione loro ». « A questo mondo, migliore de'possibili, la sapienza di Dio ha adattato le leggi del moto, che corrispondono alle ragioni astratte o metafisiche. Per virtù di tali leggi conservasi sempre la stessa quantità della forza totale e assoluta; la stessa quantità della forza relativa, o sia della reazione; la stessa quantità infine della *forza direttiva;* e di vantaggio l'*azione* è sempre eguale alla *reazione,* e l'effetto pieno sempre eguale alla causa piena. Ma le sole cause efficienti, o sieno materiali, non bastano per ispiegare le leggi del moto, per le quali è necessità ricorrere alle cause finali; dapoichè le cennate leggi non dipendono dal principio della necessità, come le verità logiche, aritmetiche, e matematiche, ma dal principio della convenienza, o sia dalla scelta propria della sapienza; il che è uno de' maggiori argomenti della esistenza di Dio per coloro, i quali son capaci d'internarsi in siffatte considerazioni.

Dalle perfezioni del supremo autore risulta pure, che non solamente ottimo sia l'ordine dell'universo intero, ma quello di ciascuna delle sue monadi, e per conseguente che le percezioni e gli appetiti di queste furono regolate il meglio ch'era possibile; e risulta ancora che le monadi maggiori, o sieno le anime e gli animali, debbano necessariamente risvegliarsi dallo stato di sopore, nel quale può gettarle la morte. Tutto in somma è stato dalla suprema sapienza regolato una volta per sempre, con ordine, con armonia, e per modo che il presente è pregno del futuro, che il futuro potrebbe leggersi nel passato, e che il prossimo spiega il rimoto. Le anime razionali o gli spiriti, han più delle monadi e delle semplici anime: sono un'immagine della Divinità, hanno la percezione delle opere di Dio, e la capacità d'imitarle: per opera della ragione e delle verità eterne, entrano in una spezie di società con Dio, son membri della città di Dio, o sia del più perfetto stato, formato dal più grande e dal migliore de' monarchi, in cui al delitto è proporzionata la pena, e alle azioni virtuose la ricompensa; e dove tutto è regolato per l'ordine stesso delle cose naturali e dell'armonia prestabilita sin dalla origine de' tempi (*a*) ».

Ma dal sistema dell'armonia prestabilita nasce per conseguente l'altro della necessità, han detto gli oppugnatori di Leibnitz, nè fa uopo congetturarlo, dapoichè ne ha egli stesso sviluppato le conseguenze. « Tutto è certo, ha egli detto, e innanzi tempo determinato, così nell'uomo, come in qualunque altra cosa: l'anima umana è una sorta d'*automa spirituale*, quantunque le azioni libere in particolare, non sieno necessarie nel senso d'una necessità assoluta, la quale sarebbe veramente incompatibile colla contingenza. Laonde i futuri avvenimenti per quanto certi sieno, la infallibile previsione di Dio, la predeterminazione delle cause, e quella de'decreti di Dio, non distruggono la contingenza e la libertà (*b*) ». L'immagine dell'*automa spirituale* concitò le osservazioni delle contrarie scuole; e per verità quando fosse permesso l'attaccarsi alle parole, e il fondare argomenti sopra equivoche espressioni, quelle adoperate da Leibnitz ne avrebbero ben somministrato l'occasione. Ma il dotto Bilfinger antivide l'obbiezione, e per intelligenza del concetto notò, che secondo la proprietà del vocabolo greco, l'*automa* conviene più allo spirito che alle macchine artifiziali, dapoichè quella muovesi per interno principio, e queste per lo moto, che viene loro esternamente comunicato; sì che l'automa leibniziano de' essere inteso nel senso d'un agente morale, che vuol dire libero e razionale. Del resto, checchessia della proprietà de' vocaboli, e della immagine forse disacconciamente adoperata (*c*); è indegno del filosofo il muti-

(*a*) Leibnitz. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Oper. t. II. pag. 32.

(*b*) Theodic. P. P. §. 52.

(*c*) Bilfinger. *Disputatio de harmonia praestabilita.* Tub. 1711.

lare i concetti, e il ricavare argomenti dalle parole, più che dall'intera sentenza dell'autore. Ora a dichiarire il senso della dottrina di Leibnitz, bastano due considerazioni. La prima, ch'egli distinse sempre le azioni necessarie dalle contingenti, circa le quali solamente versa la quistione. Ed avendo definito per necessario, quello di cui il contrario implica contraddizione, è facile discernere i limiti delle due diverse serie di azioni. Necessarie sono le funzioni dell'anima e delle sue facoltà, necessario è il volere, il sentire, il muovere, l'appetire, il pensare, il comprendere ad un modo le verità intuitive della ragione e tutte le altre verità immutabili ed eterne. In tutte le cennate azioni l'anima è un automa spirituale, il quale agisce per un interno principio, e secondo l'ordine predestinato dall'Ente perfettissimo, o sia secondo le leggi della sua naturale costituzione. E per l'opposito essendo contingenti tutte le azioni, che dipendono dalla volontà, son queste di loro natura libere, dapoichè la libertà è il primo attributo della volontà; per modo che *la sostanza libera si determina per se stessa, seguendo sempre il motivo di quel bene, che l'intelletto concepisce come tale: il concetto di questo bene non la costrigne, ma la fa a quel fine inchinare, nel che son compresi tutti i requisiti della libertà* (a).

La seconda considerazione poi è, che Leibnitz applicò egli stesso l'immagine dell'automa spirituale alle azioni necessarie, allorchè confutò il principio assunto da Bayle, cioè *che l'anima non fa mai quello che non sa come si faccia;* nel quale luogo dichiarì per modo il senso della cennata immagine da rimuovere ogni dubbio. « Ma noi, soggiugne, non formiamo le nostre idee, perchè il vogliamo: queste formansi in noi e da noi, non per nostra volontà, ma per una conseguenza del proprio essere, e della natura delle cose. Come formasi il feto nell'animale; o come mille altre maraviglie della natura son prodotte da un certo istinto, che Dio gli ha dato, cioè per virtù della *divina preformazione*, la quale ha creato tanti ammirabili automi atti a produrre effetti sì belli; così è facile ancora il pensare che l'anima sia un automa spirituale molto più ammirabile degli altri, il quale per divina *preformazione* produce quelle belle idee, alle quali la volontà non ha parte, e a cui l'arte non potrebbe mai giugnere (b) ». Quanto a noi, non sappiamo concepire come possibile, che un sì grande ingegno, il quale adoprò tanto studio per istabilire la dottrina del libero arbitrio e della libertà delle azioni; per rimuovere il sistema della necessità, e per sino quella libertà *d'indifferenza* che gli scettici avevano voluto introdurre; rispondendo a tutti gli argomenti di Hobbes, di Spinoza e di Bayle; quando poi venne a esporre la sua opinione, prorompesse in un cieco fatalismo, peggior dello

---

(a) Teodic. de la liberté de l'homme. P. III. §. 288.
(b) Ibid. P. III. §. 403.

stoico, e di quello dello stesso Spinoza; e crear volesse una filosofia pratica, la quale distruggesse sin dalle fondamenta l'immutabilità delle *distinzioni morali*. Tal sarebbe lo scopo della *Teodicea*, se dovesse credersi al giudizio dello scrittor inglese.

D'altra parte non può negarsi, che i pregi di questo libro, rilevati da Fontenelle nell'elogio di Leibnitz, non sono quelli che convengono ad un trattato filosofico. Tali pregi sono: immensa erudizione, curiosi aneddoti di uomini e di libri, equità e indulgenza per tutti gli autori citati, pensieri sublimi e luminosi, ragionamenti che sentono del geometrico, stile vigoroso, e ornamenti d'una feconda immaginazione. Ora l'enumerazione stessa dei vanti dell'opera dimostra quanto essa contenga di estraneo alla filosofia e alla severità del ragionamento scientifico. Ma di vantaggio diremo essere un trattato più teologico che filosofico, nel quale l'autore non solamente volle fare la concordanza della ragione colla fede, ma si propose di riassumere tutti gli argomenti fatti insino a quel tempo intorno alla *predestinazione* e alla *grazia* da' *molinisti*, da' *tomisti*, da' *giansenisti*, da' teologi delle diverse comunioni protestanti, e persino dagli *hobbesiani* e dagli *spinozisti*; nella discussione de' quali argomenti chiamò promiscuamente l'autorità e la ragione in soccorso l'una dell'altra; il che non era certamente atto a convincere quelli, contra i quali principalmente scriveva. E quantunque avess'egli notato, che molti di coloro, i quali lo avevano in questo agone preceduto, non intendendosi bene tra loro, così nelle cose come nelle parole, eransi smarriti nelle sottigliezze; pure lasciar non volle alcuna di tali sottigliezze senza risposta, nè alcuna digressione, nella quale potesse far pompa della sua erudizione. La Teodicea in somma utilissima per tutte le sue conclusioni intorno agli attributi della Divinità, alla libertà delle umane azioni, e alla origine del male, quando sia considerata come un sistema metafisico, non è esente dalla censura, che molti de'neutoniani fecero alla filosofia di Leibnitz in generale, cioè che con pochi principî generali e molte ipotesi avesse voluto spiegare tutti i misteri della natura (*a*). Ma tal era il gusto del tempo in cui scriveva, e tale l'abito degl'ingegni negli studî metafisici, del che può far fede lo stesso Leibnitz nel giudizio da lui dato intorno alle *caratteristiche di Schaftesbury:* « La forma del discorso, egli dice, la lettera, il dialogo, il nuovo platonismo, la maniera d'argomentare per interrogazioni; ma sopratutto le sue grandi e belle idee, l'entusiasmo luminoso, la Divinità apostrofata mi rapivano e mi facevano andare in estasi. Finalmente rivenni in me stesso alla fine del libro, al che succedette il piacere di farvi delle riflessioni. E a prima vista vi trovai quasi tutta la mia Teodicea (ma più graziosamente condotta) prima che quella uscisse in luce. L'universo fatto

---

(*a*) Kalius Comparatio philosoph. Leibnitz et Newton.

di getto, la sua bellezza, l'armonia universale che in esso regna, il male reale che sparisce di rincontro al tutto, l'unità delle vere sostanze, la grande unità della sostanza suprema, di cui le altre tutte sono emanazioni e derivazioni, sono ivi disposte in bellissima luce. Altro quasi ivi non manca, che la mia *armonia prestabilita*, *il bando dato alla morte*, e la *materia* o *il moltiplice* da me ridotto alle unità o alle sostanze semplici. Aveva io immaginato trovarvi una filosofia simile a quella di Locke, ma sono stato trasportato al di là di Platone e di Cartesio. Se avessi veduto questa opera prima della publicazione della mia *Teodicea*, ne avrei profittato come conveniva, e ne avrei tolto a presto lunghi squarci ». Che non avrebbero fatto i due entusiasmi insieme uniti? L'idealismo ha forse perduto qualche cosa, ma nulla la sana filosofia! E quì dobbiam convenire, che la sua tendenza per la metafisica trascendente accoglier gli fece molti de'principî della filosofia platonica e pitagorica, che poi innestò nelle sue proprie congetture ed ipotesi. Certamente non si può non ravvisare una grande conformità di concetti tra il mondo intelligibile di Platone e la regione delle idee di Leibnitz, tra le sostanze semplici di quello, e le monadi di questo, tra i principî componenti delle cose di Pitagora, e le unità reali di Leibnitz, tra le diverse nature delle anime del primo, e le varie serie di monadi del secondo. La stessa conformità si scorge in tutte le altre ipotesi intorno alla generazione, alla dissoluzione degli animali, e al continuo loro passaggio da uno stato all'altro, se si eccettua la *metempsicosi*, da Leibnitz mutata in *metamorfosi* (a). E però conviene porre in disparte tutto il poetico della *monadologia* e dell'*armonia prestabilita*, rispettando per altro molti de'suoi profondi concetti, i quali se non possono essere ammessi dalla severa ragione, meritano non pertanto il primo posto tra le ipotesi, delle quali la mente allora dilettavasi.

II.

Sistema intellettuale ricavato dalle altre opere di Leibnitz.

Dalle altre opere di Leibnitz de'essere ricavato il suo sistema intellettuale, il quale trovasi sparso in molti, e quasi innumerevoli scritti logici e metafisici. Tra questi debbonsi distinguere i libri, ne'quali trattò di proposito della natura e della origine delle idee, dagli altri scritti quotidiani o periodici, ne'quali annunziò e accennò i suoi concetti, come pensieri che era solito esporre alla meditazione de' dotti suoi coeguali. Senza andare raccogliendo le idee sparse, o ne'giornali letterarî di quel tempo, o nel suo voluminoso carteggio letterario, gioverà ritrarre da'primi la dottrina di Leibnitz, per ben conoscere i cangiamenti da lui operati nella scienza dell'intelletto, e la nuova spinta, che diede agli studî metafisici. De'pensieri fuggitivi, ci serviremo come di chiarimenti, per ispiegare qualcuna delle dottrine, intorno alle quali si è più disputato.

(a) V. la lettera ad Honsch autore del libro de Enthusiasmo Platonico. Vol. III. dell' epistole, raccolte da Kortholt, p. 64.

Le opere, da cui può esser desunta la parte intellettuale della filosofia di Leibnitz, sono le *considerazioni intorno alla cognizione, alla verità, e alle idee* (a); *l'emendazione della ontologia* (b); *la disamina de' principî di Malebranche* (c); *le riflessioni sul saggio di Locke, dell'intelletto umano* (d); e più di tutte *i nuovi saggi intorno* all'intelletto umano (e); opera postuma dello stesso Leibnitz, che apparve nel 1765 per opera di Raspe. Non fa maraviglia, che questo libro non fosse compreso nella collezione delle opere tutte di quell'autore, data alla luce da Dutens nel 1768; ma non può spiegarsi come fosse rimasa ignota a'filosofi inglesi, che son vivuti insino alla fine del decimottavo secolo, se pure una tale ignoranza non volesse ripetersi dalla prevenzione d'animo, che i metafisici di quella nazione in generale han sempre avuto contra la dottrina leibniziana; il che se fosse vero, ripeteremmo essere lo spirito di parte indegno della filosofia, e sconvenevole sopratutto alla maturità e alla rettitudine del giudizio inglese.

Teoria delle idee.

Del resto, qualunque sia stata la ragione della indifferenza dimostrata per tale libro, ella non rende meno notabile l'importanza dell'opera, nella quale l'autore, non contento delle passeggiere osservazioni fatte al saggio di Locke, volle esporre i punti, circa i quali da lui dissentiva, ricomponendo quasi l'edifizio della umana cognizione. « In un capo del secondo libro, dice Leibnitz, in cui tratta della potenza, parla molto della libertà, il che mi ha mosso a parlarne a modo mio: cerco di vendicare l'immaterialità dell'anima, che Locke ha lasciato in dubbio: giustifico ancora gli assiomi di cui sprezza l'uso: dimostro contra l'opinione sua, che la personalità dell'uomo, la quale fa che sia sempre lo stesso, sta nella durata della sostanza semplice o immateriale che è in lui: che l'anima non cessa mai di pensare: che non v'ha di vacuo o di atomi: che la materia, o quel che è passivo, non potrebbe pensare, tranne se non piacesse a Dio accoppiarvi una sostanza pensante. V'ha ancora di molti altri articoli, circa i quali noi discordiamo, perchè parmi ch'egli snervi troppo quella nobile filosofia de'platonici, che Cartesio in parte rilevò e fece sottentrare nel luogo delle opinioni, che ci umiliano, e possono farci discapitare ancora nella morale, comechè io sia persuaso delle ottime intenzioni dell'autore (f) ». Ma l'importanza e l'utilità del cennato libro si rileverà meglio dal confronto delle due dottrine ne'punti testè indicati, lasciando da banda quelli che risguardano la spiegazione degli arcani della natura.

(a) *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis.*

(b) *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae.*

(c) *Examen des principes du R. P. Malebranche.*

(d) *Réflexions sur l'Essai de l'entendement humain de M. Locke.*

(e) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie.*

(f) Lettera di Leibnitz a Hugoni, publicata da Raspe nella prefazione.

Idee ingenite; e prime verità.

La difformità tra la dottrina di Locke e quella di Leibnitz trae la sua origine dalle stesse differenze, che separato avevano la scuola di Platone da quella di Aristotele. Questi aveva nella sensazione riconosciuto l'unico principio dell'umana cognizione: quegli aveva nelle idee universali ravvisato la prima sorgente di tutte le conoscenze. Ad imitazione di Aristotele, Locke presuppose l'anima vota d'ogni idea, e tolse da lui a presto la similitudine della *tavola rasa*, nella quale le sensazioni vengono a imprimere le prime idee; laddove Leibnitz riconobbe nell'anima alcune nozioni, ricavate dalla sua propria natura, che i sensi esterni risvegliano secondo le occasioni, ma che sarebbero per loro stessi incapaci di produrre. Queste sono le nozioni o verità, che Cartesio chiamò *innate* o *ingenite*, distinguendole da quelle de'sensi (dette *avventizie*), e dalle *fattizie*, che la riflessione o la immaginazione ricava dalle percezioni delle sensazioni. Leibnitz accolse il principio di Platone, senza accettarne la origine, e avvicinossi insiememente a Cartesio, avendo adoperato gli stessi vocaboli d'*innate* e d'*ingenite*, de'quali determinò il significato, acciocchè non producessero gli equivochi, sopra i quali erasi fondato Locke per oppugnarle. Coteste nozioni, egli disse, nascono dal *fondo* o luce propria della ragione, perchè lo spirito le conosce, quasi per una spezie d'istinto: son come le proposizioni sottintese negli entimemi, le quali stanno virtualmente nella mente: senza di esse non potrebbe la mente pervenire alla cognizione tanto delle verità necessarie nelle scienze dimostrative, quanto delle ragioni de' fatti, e in nulla differirebbe dalla capacità dei bruti. Nelle cennate nozioni in somma, le quali sono virtualmente nell'anima, è riposta la cognizione intuitiva, per la quale l'animo concepisce e forma le prime verità, o sieno quelle proposizioni della massima evidenza, che non potrebbero essere dimostrate con altre proposizioni di esse più manifeste. Tali sono le nozioni della propria esistenza, dell'*essere* in generale, della unità, della sostanza, della causa, dell'azione, della percezione, e di tutte le altre operazioni del proprio intelletto. Che queste verità provengano dalla luce stessa della ragione il dimostra quel dialogo di Platone, nel quale Socrate, per via delle sole interrogazioni, conduce un fanciullo alla conoscenza delle più astruse verità (*a*); e lo pruova altresì la mente de' grandi ingegni (che debbono essere considerati come i veri tipi della natura), i quali nella propria stanza, e talvolta privi della vista scopersero e dimostrarono molte geometriche verità.

Di tutte le cennate nozioni la più importante è quella della sostanza, o sia del subbietto, a cui debbon essere riferite le qualità proprie d'ogni Essere: questa nozione sebbene sia un'astrazione della mente, pure è necessaria a rappresentare collettivamente le proprietà caratteristiche di ciascun

---

(*a*) V. sopra a pag. 33.

individuo: è la nozione che ci apre l'adito alla conoscenza di noi stessi, di Dio, degli attributi suoi, e delle qualità delle cose create: è necessaria a distinguere la materia dallo spirito, e gli Esseri finiti dall'Infinito: in breve è un concetto suggerito dalla natura, nato colla parola, e indispensabile tanto alla filosofia, quanto al comune ragionare dell'uomo (*a*). Il concetto di Leibnitz intorno alle prime verità, sebbene più conciso, sembra più esatto di quello, che alquanti anni dopo formonne il padre Buffier, a difetto del quale potrebbesi forse notare il non avere abbastanza conosciuto i principî del sistema leibniziano (*b*).

Intanto l'esistenza d'un principio pensante diverso dalla materia, o che si chiami *luce* e *fondo proprio* della ragione, o che si denomini *senso morale* o *comune*, doveva per necessità scoprire la falsità del famoso aforismo *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Abbiam di già avvertito, che Cartesio il primo notò, non essere in quel canone compresa la nozione dell'anima razionale (*c*). Ora di questa eccezione Leibnitz diede una formola, la quale virtualmente contiene tutte le differenze, che da quel principio dipendono, *nisi ipse intellectus.* E nel dare una tale formola, fece avvertire la poca coerenza de'sentimenti di Locke, il quale d'altra parte andava cercando una buona parte delle idee nella riflessione dello spirito intorno alla propria natura. Così la limitazione fatta da Leibnitz al principio regolatore delle scuole peripatetiche respinse pure tutte le similitudini materiali, per le quali comparavasi l'anima, ora alla caverna, che riceve da'suoi spiragli le immagini degli obbietti, e ora alla tavola rasa e alla cera, che ricevono dallo stilo o dal suggello le impressioni delle cose sensibili; similitudini tutte, che aprono l'adito a un falso concetto della percezione, e della natura dello spirito umano (*d*). E vuolsi pure notare, che la formola leibniziana non solamente restituì la vita al principio interno di Platone e di Cartesio, ma enunciò una verità, diremo nuova nelle scuole, l'associazione de'due principî, l'esterno, cioè della sensazione, e l'interno, o sia il principio pensante. Imperciocchè sebbene Arnaldo, Bossuet, Buffier avessero fatto la medesima associazione, e parlato delle prime verità, come de'veri principî dell'umana cognizione, senza nulla detrarre alla certezza delle sensazioni, anzi riconoscendo le verità intuitive de'sensi; pur tuttavolta le scuole dopo di loro rimasero estranee a tali emendazioni.

Percezione idee.

Se le investigazioni di Leibnitz nelle operazioni dell'animo e in ciascuna delle sue facoltà, non furono sì luminose come il radicale principio testè

(*a*) Leibnitz. Nouveaux Essais. Avant-propos, Lib. I. per intero, Lib. II. Cap. XIII. e XXIII, Lib. III. Cap. XI. Leibnitzii opera (Edit. Dutens). T. V. pag. 43.

(*b*) V. sopra a pag. 170.

(*c*) V. sopra a pag. 141 e N. n. 53.

(*d*) Nouveaux Essais Lib. II. Cap. I. §. 2.

esposto, uopo è imputarlo all'abito delle ipotesi metafisiche, che la mente sua aveva contratto. Da lui nonpertanto comincia il *criterio* delle idee, e l'esatta partizione de' diversi generi di quelle, in chiare, confuse, distinte, adequate. Ritoccò egli con maggior precisione la distinzione delle definizioni nominali e reali, e quella delle idee definibili e indefinibili. Suo infine è il concetto delle vere e delle false idee, per le quali dimostrò come il concetto del vero o del falso si risolva in quello del possibile o dell'impossibile. Tutti avevan detto, essere le idee semplici per loro stesse indefinibili, ma niuno aveva addotto i caratteri delle idee semplici, di quelle cioè che son primitive, perchè insolubili in altre più semplici, perchè intelligibili per loro stesse, e perchè prive di requisiti, capaci di essere avvertiti, in una parola, perchè *individuali* (a).

Percezioni insensibili.

Non meno importante fu la distinzione tra le percezioni insensibili, e quelle che son dall' anima avvertite, le quali due diverse spezie, o meglio diremmo gradi di percezione, gli suggerirono l'altra distinzione tra la *percezione semplice* e l'*appercezione*. Siccome Leibnitz coordinò le due cennate distinzioni colle altre parti del suo sistema, cioè colle monadi e coll'armonia prestabilita, così i moderni filosofi, in odio dell' argomento principale, hanno insieme coll' armonia e colle monadi condannato le percezioni insensibili e l'appercezione. Ma cotesta decisione merita di essere soggettata a più matura disamina, anche perchè l'analisi delle operazioni della mente nasce dalla osservazione de' fatti, i quali possono esser veri, mentrecchè false sono le conseguenze da essi dedotte.

Le sensazioni producono in noi idee chiare e distinte, quando la percezione sia accompagnata da un grado tale di attenzione che faccia conoscere gli obbietti per le qualità, che gli rendono simili o diversi tra loro. L'attenzione è altresì necessaria perchè la memoria ritener possa la percezione dell'obbietto, onde ripresentarlo colle sue proprie qualità. E per l'opposito, il difetto dell'attenzione fa sì, che continue e forse innumerevoli percezioni passino dinanzi allo spirito non avvertite, ma non interamente inosservate. Chi negasse una tale verità di fatto, dimostrerebbe non aver mai riflettuto al più frequente ed ovvio fenomeno dello spirito, cioè all'azione continua del pensiero durante il nostro vegliare. Infatti il pensiero di ciascuno istante abbraccia ad un tempo gli obbietti presenti a' sensi, e le più note relazioni loro cogli obbietti tanto presenti quanto passati, nel che la memoria si unisce alla percezione per accrescere il numero degli obbietti, sopra i quali esercitar si possa la riflessione. La facoltà di scegliere gli uni più che gli altri è provvidamente data dalla natura, perchè sarebbe impossibile alla limitata capacità dell'uomo il volgere a tutte insieme la sua attenzione; ond'è che l'attenzione e la scelta delle idee, alle quali portar vogliamo la riflessio-

---

(a) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.*

ne, è una conseguenza della libera volontà, con cui l'anima muove e regola il pensiero. Ora di tutte le idee, che noi lasciam passare senza avvertenza, e delle quali o non resta vestigio alcuno nella comprensione e nella memoria, o ne resta un debole e incerto, facile a sparire e ad essere cancellato; di tutte queste idee dico può formarsi una serie, che cominci da quei pensieri che chiamansi *ciechi*, e arrivi insino a quelli, che diciamo confuse idee o nozioni. Chi negar potrebbe in noi l'esistenza di tali *insensibili percezioni?*

Locke e i seguaci suoi obbiettarono, non esser concepibile, che la mente pensi, e non senta di pensare, o non abbia la coscienza di pensare. Cotesta difficoltà è la minore di quante sono state opposte da quelli, che negano il continuo pensar dell' anima, perchè non può negarsi ch' ella sia consapevole di aver pensato, di avere scelto tra' pensieri quelli che più le importavano, di averne trascurato molti a' quali era indifferente, e di avere dimenticato gli altri intorno a cui erasi leggiermente fermato. La distinzione delle insensibili percezioni vien da Cartesio, il quale di esse si valse come d' un argomento per dimostrare che l'anima pensi sempre, e che il pensiero sia l' essenza dello spirito. Leibnitz ritenne come vera una tal dottrina, e volle a questo fatto (non inverisimile ma indimostrabile) appoggiare la sua legge di *continuità*, il sistema delle monadi, e quello dell' armonia prestabilita. Ora, se anche l' ipotesi del continuo pensare fosse dimostrata falsa, non seguirebbe da ciò, che men vere sieno le insensibili percezioni, nè alcuno potrebbe rivocare in dubbio la differenza tra le percezioni avvertite e le non avvertite.

Appercezione.

Astrazion fatta dalla cennata differenza, uopo è considerare che le idee confuse de' sensi ci son comuni co' bruti; laddove le idee chiare e distinte sono la principal proprietà dell' umano intelletto. Confonderemo sotto una sola denominazione la percezione de' bruti e quella dell' uomo, o la distingueremo con un nome proprio e caratteristico di ciascuna? Locke stesso intese la necessità d' un vocabolo atto a distinguere le idee che ci vengono dalla riflessione, come l'avvertire alle percezioni, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare, il conoscere, il volere; le idee in somma, che formiamo riflettendo alle operazioni dell' anima. Siffatte idee, riferite alla facoltà, che le concepisce, richiedono un nome che esprima la differenza tra la nuda percezione, e quella che è accompagnata dal concorso dell' attenzione e della riflessione. Questo è quel che Leibnitz chiamò *appercezione*, vocabolo il quale sebbene non sia bello, nè per derivazione nè per ritmo, pure porta seco l' impronta del suo inventore. Le moderne scuole lo disapprovano per due ragioni: la prima, perchè nel linguaggio leibniziano l' appercezione formava il carattere distintivo della *monade umana*: la seconda, perchè fa presupporre una operazione dell' anima, la quale nota non sia alla coscienza. Il distinguere la percezione avvertita dalla non av-

vertita, dicono i moderni, importa che si possa pensare, senza aver coscienza del pensiero. Quanto alla prima ragione, non conviene far guerra a' nomi, sol perchè siesi di essi abusato. Che se le monadi non formano i diversi ordini delle intelligenze; certamente è una prerogativa della ragione umana il poter acquistare, per mezzo della riflessione, chiare e distinte idee degli obbietti della percezione. E circa la seconda, ella è un ripetimento della obbiezione di Locke, poc' anzi accennata. Per la qual cosa, spogliando l'appercezione d'ogni significato di allusione, diremo essere un vocabolo utile al linguaggio filosofico (almeno insino a che non ne venga proposto altro equivalente), per esprimere l'atto della riflessione, che rende distinta la percezione insensibile o la confusa. Imperocchè essendo la ragione umana dotata d'una facoltà superiore, la quale può rendere distinte tutte quelle percezioni, che ne' bruti son confuse; una tal facoltà, caratteristica dell' uomo, de' essere denominata al pari dell'*attenzione*, della *riflessione*, e della *coscienza*. Ma potrebbesi dire, se l'appercezione altro non è che l'attenzione o la riflessione applicata alla percezione, perchè accrescere i nomi d'una medesima nozione? Al che replicheremmo, essere sempre utile il moltiplicare i nomi, quando trattasi di rilevare il proprio di ciascuna spezie e di rendere più chiare le definizioni loro.

Principi della certezza.

Il distinguere i diversi gradi della percezione strettamente si annoda coi principî della certezza e realità delle umane conoscenze. Quantunque Locke nella teoria della sensazione avesse presupposto la perfetta rassomiglianza delle immagini cogli obbietti da esse rappresentati; purtuttavolta ammise una terza spezie di certezza sensitiva, più debole della intuitiva e della dimostrativa, ma tale da produrre un' assicuranza sufficiente al pratico portamento della vita (*a*). Dal concetto di Locke segue, che essendo le conoscenze degli obbietti esterni non immediate, nè dimostrabili altrimenti, che per la credenza in noi impressa dalla natura; non sarebbe impossibile, che noi vedessimo le cose diversamente da quel che sono, se ciò entrasse ne' fini della stessa natura. Giova ora vedere come Leibnitz avesse emendato il concetto di Locke: « La verità delle cose sensibili, egli dice, non solamente è fondata sopra una legge di naturale credenza (il che è stato da taluni interpretato come una necessaria illusione), ma risulta dalla connessione de' fatti, dalla concatenazione tra' fatti presenti e i futuri, e dalle relazioni, che questi fatti hanno colle verità intellettuali (*b*) ». In questi pochi detti son racchiuse tutte le ragioni, per le quali la certezza intuitiva nelle cose sensibili de'essere collocata nello stesso grado di quella delle verità intellettuali. E certamente

---

(*a*) V. sopra a pag. 185.

(*b*) Nouveaux Essais sur l'Entendement humain Lib. IV. Cap. XI. dal §. 1. al 10.° Teofilo.

quando le tre cennate ragioni sieno ben considerate, vedrassi essere una e indivisibile la dimostrazione della realità degli obbietti esterni, e di quelli del pensiero. Imperciocchè la connessione de' fatti, che vuol dire l'ordine dell'universo; la concatenazione del presente e del futuro, che significa le leggi costanti e uniformi della natura; e le relazioni de' fatti colle verità intellettuali, che importa la necessaria coesistenza degli uni per rispetto alle altre, dimostrano che il mondo esteriore e l'intelligibile fan pruova l'uno all'altro della loro realità, per modo che quello sta a questo, come il corpo all'anima. La realità delle sensazioni stabilita sopra i tre cennati argomenti spande un gran lume ancora sopra la nozione della certezza in generale, e in particolare sopra la nota distinzione delle scuole tra la certezza *metafisica* e la *fisica*. Noi non possiamo far onore a Leibnitz d'una definizione della certezza, più esatta di quella che ne avevano dato gli scolastici, ma dobbiamo da lui riconoscere il principio, che ne rischiara la nozione e ne determina i caratteri. Prima di lui tutti tennero come *istintiva* la certezza de'sensi; egli dimostrò che una tal credenza non è solamente istintiva, ma altresì razionale, perchè fondata sul triplice argomento dell'ordine dell'universo, della invariabilità delle leggi naturali, e della correlazione tra il mondo sensibilile e l'intelligibile. Per isviluppare tutte le conseguenze, che dal cennato principio derivano, faceva uopo d'una più accurata analisi de' fenomeni della *coscienza*, il che è merito de' filosofi della seguente età.

III. Principî logici.

Non minore è la severità delle moderne scuole nel giudicare de' principî logici, co' quali Leibnitz concatenò insieme le diverse parti del suo fisico e metafisico sistema. Due sono (a suo modo d'intendere) i grandi principî, sopra i quali costruisce la mente ogni raziocinio: *il principio della contraddizione,* per lo quale giudichiamo falso tutto quel che involve contraddizione, e vero quel che al falso si oppone: *il principio della ragione sufficiente*, per lo quale estimiamo, che niun fatto o proposizione possa esser vera, senza una ragione che spieghi il perchè una cosa sia ad un modo, piuttosto che ad un altro. Il principio della contraddizione appartiene alle verità necessarie: quello della ragion sufficiente alle contingenti. Delle necessarie acquistiamo la cognizione e la certezza per mezzo dell'analisi, o sia risolvendole in altre verità o idee più semplici, in sino a che giungasi a quelle che diconsi primitive. A tal modo i matematici per mezzo dell'analisi riducono i teoremi astratti, e le regole pratiche a definizioni, assiomi e postulati. Ma non ogni idea è capace di definizione, siccome non ogni assioma o postulato è dimostrabile, perchè ve n'ha di quelli che non possono essere provati, nè han bisogno di pruova, e tali son quelli che diconsi proposizioni identiche (*a*). Di questo principio si valse Leibnitz per istabilire il carattere così delle verità

Principio della contraddizione.

(*a*) Principia philosophiae seu Thesis in gratiam principis Eugenii. T. II pag. 20.

necessarie, come delle cose possibili, delle quali Dio è la fonte. Tal è il concetto che la mente forma della *sostanza* suprema, che fuor di lei non può concepire nulla di esistente o di possibile. Che anzi essendo la sostanza divina illimitata e incapace di limiti, dee necessariamente in se contenere tutta la serie così delle cose esistenti, come delle possibili; il perchè la realità delle essenze sta nella possibilità loro, appartenendo a Dio unicamente il farle passare dalla possibilità all'atto e alla esistenza. Da ciò segue che l'intelletto di Dio debb'esser considerato, come la sede delle verità eterne o delle idee, dalle quali tutte dipendono. E siccome la realità delle essenze, delle possibilità e delle verità eterne, è fondata nell'esistenza e nell'*attualità* dell'Ente necessario, così ne discende per legittima conseguenza, che l'essenza sua racchiude ancora l'esistenza. Questa è la catena delle idee, a cui Leibnitz annodò la dimostrazione *a priori*, nella quale l'esistenza dell'Ente perfettissimo è dedotta dalla sua possibilità (*a*).

Ma che è la possibilità? Tutto quel che non involve contraddizione, o che non ripugna all'essenza delle cose. Ora essendo Dio l'autor delle cose e della essenza loro, ed essendo sapientissimo e perfettissimo, il supporre in Lui l'impossibile o la contraddizione, sarebbe un negargli gli attributi della intelligenza, della sapienza, e della perfezione, che sono inseparabili dalla sua onnipotenza. Adunque tanto vale il dire impossibile, che una cosa sia e non sia nello stesso tempo, quanto l'affermare che ogni cosa è quel che è, o sia che l'essenza delle cose è immutabile. Questa è la nozione della identità, che è implicitamente contenuta nella enunciazione del principio della contraddizione, e dalla quale dipendono le verità matematiche, e tutte le altre verità necessarie, eterne ed immutabili.

Molti hanno accusato Leibnitz dell'aver troppo fatto per dimostrare una verità ovvia; altri dell'aver creato un principio troppo universale; altri infine di avere dato la realità ad un principio meramente logico, il quale può essere tutto al più utile alla dimostrazione d'un certo genere di proposizioni. Senza internarci nelle sterili e sofistiche quistioni della *identità* e delle *proposizioni identiche*, gioverà forse ridurre a termini noti e comuni la *tautologia* dei metafisici, per ben valutare la forza del principio leibniziano, e per determinarne l'utilità per rispetto al raziocinio logico.

Uopo è premettere, che altri dopo di Leibnitz, invaghiti del metodo analitico ampliarono l'applicazione del principio della identità, e pretesero farne un principio universale di ragionamento. Imperciocchè vollero considerare ogni proposizione come una equazione, di cui i termini sono identici e della quale l'evidenza risulta appunto dalla percezione della identità. Una tale ampliazione non è di Leibnitz, nè de' seguaci della scuola sua, e però

(*a*) V. sopra a pag. 130 e N. o 48.

non de' essere confusa colla dottrina di lui. Laonde la disamina di tal principio de' essere limitata alle sole verità necessarie, o sia a quelle che non possono essere diverse di quel che sono. Che è la nozione della identità? Leibnitz ha detto, è la nozione dell'*essere,* vale a dire, un' idea semplice, incapace di definizione, che ciascuno legge in se medesimo, implicita nella idea della esistenza, nota per sentimento e non per ragionamento, tale che il ragionamento non può rendere più evidente di quel che è, e di cui anzi si serve per giugnere alla conoscenza di altre verità, meno note di essa. È dunque una verità primitiva, e tra le primitive è il fondamento di tutte le altre, perchè l' acquistiamo per fatto della natura, perchè niuno osa dubitarne, insino al segno che tutti la presuppongono in ogni atto del pensiero, perchè in somma è una naturale credenza invincibile e inseparabile della umana costituzione. La denominazione di *sentimento* e di *credenza* le conviene più che ogni altro nome; perchè acquista il carattere di *nozione*, non prima che la ragione la generalizza e ne forma un astratto collettivo di tutti gli Esseri uniti insieme. Così considerata la nozione della identità, scambiasi con due altre nozioni pure implicite nell' idea dell'essere, la *realità* e l'*essenza.*

Che è dunque il principio della contraddizione? Una deduzione logica ricavata dalle nozioni della identità, della realità, e dell' essenza delle cose. È impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo, è una enunciazione, la quale esprime la stessa verità delle proposizioni identiche *quel che è, è: A è A: A non è B: l' essenza di A non è quella di B.* Cotesto principio contiene manifestamente la verità primitiva di tutte le verità necessarie, le quali non possono essere altre di quel che sono, e per conseguente delle verità matematiche, che sono in una sola maniera determinabili. Infatti quando vuolsi determinare le proprietà d'una figura geometrica, altro non si fa, se non dimostrare che quelle tali proprietà sono essenziali a quella data figura, la quale non sarebbe quadrilatero, o triangolo, se a lei si attribuissero altre proprietà ripugnanti alla propria essenza. Lo stesso deesi dire delle verità aritmetiche, dapoichè tutte si riducono ad una equazione delle unità astratte colla unità semplice e primitiva. Nè vale il dire, che prima della dimostrazione non sappiam discernere tutte le proprietà dei lati o degli angoli d' una figura, nè i rapporti tra un membro e l' altro d'una equazione aritmetica, perchè tal' è la natura di tutte la verità elementari, che il rapporto loro colle verità dimostrate non si scopre, se non quando l' incognita è divenuta nota. Le matematiche dunque in quanto si prefiggono di scoprire le proprietà essenziali della quantità, riconoscono per loro verità primitiva la nozione della identità, o sia della immutabilità dell' essenza, e per loro principio di certezza il principio della contraddizione. Moltiplice poi è l' uso di tal principio, perchè sul medesimo è fondato il ragionamento, col quale escludonsi le ipotesi contrarie alla realità delle cose; perchè serve alle dimostrazioni indirette, colle quali cercasi di trovare il vero, scoprendo

il falso, che è il suo contrapposto; e finalmente perchè da esso traggonsi tutti gli argomenti atti a dimostrare la convenienza de' predicati essenziali col subbietto. E in questo ultimo aspetto è di grande uso anche nella dimostrazione delle verità di fatto, o contingenti, allorchè trattasi di dimostrare, che lo stesso predicato non può in generale convenire e non convenire ad un subbietto, considerato sotto la medesima determinazione. Molto si valse del cennato principio Aristotele e tutta la scuola de' peripatetici: se 'n valse Cartesio, per dedurne la certezza del proprio essere: se ne sono valuti in ogni tempo i metafisici, come misura del necessario e del possibile: se ne valgono i logici, come principio regolatore di tutte le dimostrazioni testè enunciate. Leibnitz in somma non ne fu l'inventore, ma ne dimostrò l'universalità, e da quello trasse il carattere cognoscitivo delle verità necessarie. Nulla di più vero e di più esatto di questa dottrina!

Ma i logici hanno abusato delle proposizioni identiche, e han voluto dare loro un'importanza che non hanno, perchè son verità sterili, enunciate in proposizioni giustamente dette *frivole*, e anche perchè altro non fanno che affermare il significato d'una parola, il che è una vera tautologia. Così considerolle Locke, e per tal considerazione pretese negar loro la qualità di verità primitive, o di principî dell'umana cognizione (*a*). Ma senza difendere l'abuso, che i logici han fatto delle proposizioni identiche, e risguardandole ancora come sterili e frivole in loro stesse, Leibnitz sostenne l'uso e l'importanza di siffatte proposizioni, perchè servir possono come termini di paragone per iscoprire il vero per mezzo del falso, e per dimostrare come a forza di conseguenze e di definizioni, le altre verità che voglionsi dimostrare possano essere ridotte a identiche proposizioni (*b*). In conferma di che quando da coteste proposizioni si deduca la realità degli obbietti della nostra percezione, quando da esse ricavasi il concetto dell'essenza di tutte le cose, e della sua immutabilità, chi non vede di quante altre utili verità non sieno esse feconde? E quando si passi alle nozioni complesse, come quella della identità personale, nella quale l'idea semplice della identità è congiunta coll'altra della durata, ognuno rileverà che tutte le proposizioni, le quali contengono l'enunciazione d'una idea semplice, sebbene non accrescano per loro stesse il tesoro dell'umana cognizione, pure son gli elementi delle verità complesse, dalle quali formasi la scienza.

Principio della ragione sufficiente.

La ragion sufficiente è il secondo principio logico, il quale presiede ai nostri giudizî circa le verità contingenti. « Nulla avviene, dice Leibnitz, senza una *causa*, o *ragione determinante*, vale a dire senza una qualche cosa, la quale spieghi il perchè esista piuttosto in un modo, che in un al-

---

(*a*) Essai lib. IV. Cap. VIII.

(*b*) Nouveaux Essais lib. IV. Cap VIII.

tro. Cotesto grande principio è costante in ogni avvenimento e non soffre eccezione di sorta alcuna. E quantunque il più delle volte tali ragioni determinanti non ci sieno note, pure ci è dato il vedere che senza di esse l'avvenimento non sarebbe nato. Non conviene poi credere, come taluni scolastici han chimericamente pensato, che i futuri contingenti liberi vadano esenti da questa regola comune alla natura delle cose. V'ha sempre una ragione che alle altre prevale, e che mena la volontà alla scelta; sì che a conservare la volontà basta, che quella tale ragione le dia una tendenza senza costrignimento ». « Nè mai la volontà è altrimenti spinta all'azione che per la rappresentazione del bene, la quale prevale alle contrarie rappresentazioni ». « Laonde la scelta è sempre libera, e si sottrae alla necessità, perchè avviene tra molti altri possibili, e anche perchè la volontà è determinata dal *bene*, che nell'obbietto prevale (a) ». Giova ora intendere le censure che le moderne scuole han fatto, così alla generalità del cennato assioma, come all'applicazione che il suo autore ne fece ad ogni avvenimento, e a qualunque verità contingente. Dicesi, che suo scopo fosse il potere su quel principio fondare la necessaria determinazione dell'animo per la influenza de' motivi, o sia il sistema della necessità, in luogo del libero arbitrio; e che per meglio riuscire in questo intento immaginasse di trasformare l'antico principio della causalità in un assioma più vago e indeterminato, surrogando la parola *ragione* meno usitata e più ambigua, alla parola *causa*. Un illustre scrittore della moderna storia della filosofia ha altresì osservato, che Leibnitz applicò indistintamente il principio *della ragione sufficiente* a qualunque *esistenza*, *avvenimento* o *verità*, avendo sempre dato un univoco significato al vocabolo *ragione*. E siccome nell'applicazione a ciascuna delle tre dinotate idee, dovrebbe il cennato vocabolo avere un significato diverso; così ne abbandona la disamina, trattando la proposta quistione come un problema indeterminato e insolubile, e come una delle viete controversie, coverte già dalla più profonda oblivione (b).

Per verità cotesto giudizio non solamente sente dell'animosità delle antiche scuole, ma è poco maturo, dapoichè l'autore si dispensa dall'esaminare la quistione, ed afferma, senza dimostrarlo, che il problema sia insolubile. Facciamo dunque quello ch'egli far doveva, per ben giudicare se sia determinabile il significato della *ragion sufficiente*, e se un tal principio goder possa di quella universalità che gli fu data.

È noto che Leibnitz nel dare l'universalità al cennato principio tolse ad esempio il postulato di Archimede, circa l'equiponderanza de' gravi so-

---

(a) Teodicea P. I. §§. 44, 45.

(b) Stewart, Histoire abrégée de la philosoph. Edit. de Bruxelles 1829. T. IV. Sec. II. Leibnitz, pag. 117 et suiv.

spesi alle due eguali braccia d'una bilancia. Ora l'esempio stesso dimostra, come egli da una idea di esperienza astraesse una massima generale, la verità della quale deesi ripetere dalla sperienza stessa. L'esempio, che niuna delle due coppe della bilancia può discendere perchè essendo eguali i due gravi, manca la ragione, per la quale debba l'uno all'altro prevalere, contiene in se una verità capace d'essere applicata tanto a' fatti della natura, quanto alle azioni degli agenti liberi e intelligenti? La volontà è determinata da' motivi dell'animo come la bilancia dal peso? V'ha in somma un *perchè* nelle azioni umane, come ne' fatti della natura?

La sperienza volgare costantemente ci dimostra, come la mente umana per naturale inclinazione corra sempre ad investigare i motivi d'ogni azione e a spiegare per tal mezzo l'intenzione o il fine dell'agente. E di tal verità veggiamo il principio ne' fanciulli stessi, ne' quali questa curiosità spunta coll'aurora della ragione; curiosità utile, che l'educazione cerca di sviluppare e d'indirizzare alla scientifica istruzione. E tanto una tal curiosità è connaturale alla mente umana, quanto divengono suggetto di maraviglia, così ne' fanciulli come negli adulti, i fatti de' quali non può spiegarsi il come avvengano, o il perchè sieno stati commessi. Che se ci rivolgiamo alla scienza e al metodo scientifico, o sia alla provetta ragione, non altro è lo studio nostro, che di penetrare ne' principî di tutte le cose, e di spiegare le ragioni de' fenomeni, sì esterni che interni; e quando un tale studio non può conseguire il suo intento, non siamo men persuasi, che è difetto dell'umana condizione il non poter trovare la ragione latente de' fatti; ma non è men vero, che tutto quel che avviene nascer dee da una ragione capace di contenere in se l'effetto. L'abito della scienza talmente conferma questo principio di natural verità, che nelle scienze fisiche molti assiomi, universalmente ricevuti come evidenti, riconoscono dalla *ragion sufficiente* l'intuitiva loro evidenza (*a*).

Il primo a domandare una dimostrazione di tal principio fu Clarke; e certamente fu questa la più debole delle obbiezioni da lui fatte, tanto al principio assolutamente preso, quanto alle applicazioni che Leibnitz ne aveva fatto; dapoichè per troncare la disputa intorno alla universalità del principio, credette poterne negare l'assoluta verità. Di qua a poco vedremo, come determinato il significato delle voci *ragion sufficiente*, e dileguata l'ambiguità per rispetto agli atti della volontà tra ragion sufficiente e ragion determinante, il principio leibniziano s'identifica con una delle più comuni verità intuitive. Ma perchè, adoperò Leibnitz l'ambiguo vocabolo *ragione?* E se intese egli enunciare quella verità comune nell'ordine de' fenomeni materiali, cioè che ogni cangiamento presuppone una causa che l'abbia pro-

---

(*a*) Wolfio, PHILOSOPHIA PRIMA. *De principio rationis sufficientis.*

dotto; perchè allontanossi dalla espressione ricevuta, e sostituì al noto e determinato termine *causa*, l'altro indeterminato e ambiguo, *ragione?* Perchè applicò alle determinazioni degli agenti morali un principio, di cui la verità era soltanto riconosciuta nelle cose inanimate e passive?

Vuolsi in primo luogo ricordare che nelle scuole fu sempre distinto il significato di *causa* da quello di *ragione,* inteso questo vocabolo nel senso di causa intelligibile, o esplicabile. In fatti, sebbene inconcusso fosse stato il principio *nihil esse sine causa,* ciò non pertanto ammettevansi le *cause occulte*, le quali in sostanza volevan dire cause ignote e non intelligibili, o sia naturalmente inesplicabili. Da Cartesio in poi una tal differenza divenne ancora più manifesta, dapoichè avendo rimosso dalla filosofia le cause occulte, venne a determinare la differenza tra la *causa* e la *ragion* della cosa. In un luogo delle meditazioni egli dice, *non è cosa di cui non possa investigarsi la causa per la quale esiste. Una tale investigazione può farsi ancora di Dio, non perchè abbisogna Egli d'una causa per esistere, ma perchè la stessa immensità della natura sua, è* CAUSA *o sia* RAGIONE, *la quale fa sì che non abbia bisogno d'altra causa per esistere.*

Ragion della cosa dunque è il motivo, che ci rende intelligibile l'esistenza e il modo di essere; laddove *causa* è l'azione o il principio, da cui l'atto stesso dell'esistere dipende, noto o ignoto che sia; dal che segue che in un genere di fatti contingenti, il significato di entrambi i vocaboli esprima la medesima idea; mentrecchè in un altro genere di fatti la voce ragione spiega un principio anteriore alla stessa causa, o sia un principio che determina la causa. Questo genere appunto è quello delle azioni degli agenti morali, le quali hanno il principio nella libera scelta degli Esseri dotati di libertà e di volontà. Laonde il principio della ragion sufficiente è più generale della *causalità*, e dice più del *nihil esse sine causa*, dapoichè abbraccia tanto la causa materiale, quanto la morale. Dichiarita così la differenza tra l'uno e l'altro vocabolo, non può concepirsi, come retti e profondi pensatori abbiano loscamente interpretato il principio della ragion sufficiente, e abbiano in esso veduto un'oscura e confusa nozione, adoperata quasi per artifizio, e per nascondere il pensiero della *necessità*, o d'una cieca predestinazione. Ad escludere una tal conseguenza, Leibnitz sufficientemente spiegò che la ragione determinante delle azioni non induce necessità, ma semplice inclinazione, la quale diviene efficace per la idea del bene o della convenienza.

Dopo di aver dato la giusta spiegazione del principio *della ragion sufficiente*, non negheremo, che Leibnitz abbia prestato occasione alle ambiguità, che han richiamato tante censure sopra questa parte della sua dottrina. Imperciocchè l'aver voluto introdurre il principio della ragion sufficiente, come un punto di sostegno di tutte le parti del suo metafisico sistema; l'avere assimilato l'azione delle cause efficienti estrinseche, alle interne

e volontarie; l'avere voluto spiegare come la natura operi nel morale degli uomini, e sopratutto l'essere entrato in tutte le spinose controversie del libero arbitrio, adattando la bilancia di Archimede all'equilibrio delle ragioni determinanti; tutte queste cose unite insieme fecero servire un principio vero a false conseguenze, o a chimeriche verità. Ma nulla vieta che sien queste messe in disparte, allorchè trattasi di esaminare l'assoluta verità di quello; anzi tanto esige la severità del ragionamento logico. E però, sceverandolo dalle quistioni dell'ottimismo e della predestinazione, e astraendolo da tutte le metafisiche opinioni intorno allo spazio, al vacuo, e alle monadi; noi crediamo che la *ragion sufficiente* debba essere riconosciuta come l'universal principio delle cose contingenti, e come l'espressione generica dello stesso principio della causalità. Ben disse Leibnitz, che senza tal principio non potremmo giugnere alla cognizione del Primo Essere, e delle più importanti verità. Imperciocchè di esso la mente si vale quasi di grado, per ascendere dalla conoscenza del proprio Essere insino alla prima causa; e dopo di avere riconosciuto come causa d'ogni nostra azione la volontà e la potenza attiva, di cui siamo dotati, passa a fare l'applicazione dello stesso principio agli obbietti esterni: così forma il giudizio, che i cennati obbietti son le cause delle nostre sensazioni, e che essi operano sopra i sensi altrui al modo stesso che fanno sopra i nostri: così la mente scopre le relazioni tra due fatti, che costantemente succedonsi l'uno all'altro, d'onde desume che avvenuto l'uno, debba necessariamente avvenire ancora l'altro. E quando trovasi rischiarata da queste elementari nozioni, rivolgendosi alla contemplazione delle cose naturali, conosce che la volontà del primo Essere contiene in se la causa di tutte le creature e del maraviglioso ordine dell'universo; che da quella volontà nascono tutte le leggi date così allo spirito, come alla materia; e che la concatenazione di tutte le cause, dalle finali insino alle efficienti, non è se non la dimostrazione d'una stessa verità, che può essere in due diversi modi enunciata, cioè *che tutto quel che ha cominciamento di esistenza de' essere prodotto da una causa*, o *che nella causa sta la ragione sufficiente dell' effetto*.

V.

Principio universale della natura, o sia legge di continuità.

Non possiam dire altrettanto della legge della continuità, nè della sua pretesa correlazione col principio della ragion sufficiente, da cui Leibnitz credette derivarla. Nulla fa per salto la natura (è questo il suo eurema), sì che un corpo non passa da uno stato ad un altro, senza passare gradatamente per tutti gli stati intermedî, che son tra'due estremi. Così, un corpo non può passare dal moto alla quiete, o dalla quiete al moto, senza percorrere tutti i gradi della velocità, gradatamente diminuita quando tenda alla quiete, o accresciuta, quando dalla quiete passi al moto. Ora domandiamo, che è questo principio? È forse una legge universale della natura, ricavata dalla sperienza? No, è un teorema dedotto *a priori*, fondato sul seguente ragionamento. « Lo stato presente d'ogni Essere de' avere la sua

ragion sufficiente, per la quale trovasi in questo, e non in altro stato. Ora questa ragione sufficiente non può trovarsi se non nello stato immediatamente antecedente. Così essendo, lo stato antecedente e il presente son sì connessi tra loro, che sarebbe impossibile intrapporre un terzo stato tra loro. In fatti se questo *medio* fosse possibile, la natura avrebbe abbandonato il primo stato, senza che il secondo l'avesse a ciò determinato; e per conseguente mancherebbe la ragion sufficiente, per la quale l'Essere si trovasse in questo e non in altro stato. Presupposta la verità e l'universalità di tale legge, spiegansi le figure de' corpi regolari, le leggi del moto, la riflessione e la rifrazione de' raggi della luce, la gradazione degli Esseri e di tutte le produzioni naturali. Per essa infine dimostrasi, che non si danno in natura corpi perfettamente duri, dapoichè se si ammettessero, ne avverrebbe che scontrandosi in un moto eguale e contrario, passerebbero istantemente dal moto alla quiete, o da un moto di una data direzione ad una direzione del tutto contraria. A questo modo la legge della continuità serve a dimostrare che tutti i corpi son dotati d'un certo grado di elasticità, e insiememente pruova essere impossibile l'ipotesi degli atomi, dapoichè nello scontro d'un moto eguale e contrario, dovrebbero necessariamente fermarsi ».

Senza rimescolare la controversia famigerata tra' matematici e tra' fisici, se la natura operi per salto, e se la continuità sia una legge universale, la quale presiede a tutti i fenomeni del mondo materiale; certamente la pruova della sua universalità nascer dovrebbe dalla sperienza, e non da un ragionamento *a priori*, e molto meno da una ipotesi. Certamente ancora difettuosa è la dimostrazione di Leibnitz, dapoichè il principio della ragion sufficiente altro non dice, che l'effetto del moto dee trovar la sua ragione nella causa, che lo ha obbligato di abbandonare la quiete. Ma come opera la causa, e quali sono le leggi relative de' corpi, ne' quali avviene il cangiamento? Quando l'osservazione e la sperienza rendono note le cennate leggi; e quando la pluralità de' fenomeni dimostra la costanza e l'uniformità di esse, allora solamente è permesso di generalizzare le verità particolari, e di assumerle come principî universali, perchè tali dimostrazioni son di loro natura *a posteriori*, nè può alle stesse supplirsi per un concetto metafisico, non dimostrato. Il vizio dunque della dimostrazione di Leibnitz stà nell'avere adoperato il principio della ragione sufficiente, non solamente per dedurre l'esistenza della causa, ma per ispiegare ancora come la causa operi.

Del resto, checchessia della legge di continuità ne' fenomeni materiali, non può concepirsi come Leibnitz l'avesse ancora trasportata nell'ordine morale dell'universo, e negli stessi fenomeni del pensiero. In fatti se 'n valse per supporre una scala graduale di spiriti e di corpi, gli uni più perfetti degli altri, e per ispiegare come le insensibili percezioni sieno una pruova della verità, che l'anima non cessa mai di pensare. « *La legge della continuità,* dic'egli, importa che la natura non lascia mai alcuna interruzione

nell'ordine da lei seguito, sebbene non ogni forma o spezie appartenga a tutti gli ordini. E quanto agli spiriti o genî, siccome credo, che tutte le intelligenze abbiano corpi organici, de'quali la perfezione corrisponde a quella dell'intelligenza o dello spirito, che è nel corpo per virtù dell'armonia prestabilita; così credo che per concepire qualche cosa delle perfezioni degli spiriti, che sono a noi superiori, gioverà molto l'immaginare perfezioni negli organi de'corpi, maggiori di quelle di cui il nostro è dotato. Quì è dove una immaginazione più viva e più feconda, (e per servirmi d'un vocabolo italiano, che non potrei meglio spiegare, l'*invenzione la più vaga*), giugnerebbe opportuna per sollevarci al di sopra di noi stessi (*a*) ».

E quanto alle insensibili percezioni « son queste d'un uso tanto grande nella pneumatica, quanto i corpuscoli nella fisica; essendo cosa affatto irragionevole il negare questi e quelle, sol perchè sono fuori della portata dei sensi nostri. Nulla fassi di botto, il che è espresso da una delle mie grandi massime, ben dimostrata, cioè che la natura non opera mai per salti. Questa è quella legge che io diceva di *continuità*, quando altra volta ne parlava *nelle notizie della republica letteraria*, della quale legge importantissimo è l'uso, che se 'n fa nella fisica. Conseguenza di essa è, che dal picciolo si passa al grande per la scala del mediocre, e ciò tanto ne'gradi, quanto nelle parti; e che il moto non nasce immediatamente dalla quiete, nè giugne a questo stato, se non per mezzo d'un moto più picciolo; allo stesso modo come non si compie il cammino di tutta una linea, senza avere percorso una linea più picciola. Per altro, quelli che sin qua hanno insegnato le leggi del moto, non hanno fatto attenzione alla cennata legge, e han creduto che possa un corpo ricevere in un attimo un moto contrario all'antecedente. Tutto ciò fa ben conoscere, che le percezioni notabili procedono per gradi da quelle, che son troppo picciole per essere avvertite. Chi altrimenti ne giudica, conosce poco l'immensa tenuità delle cose, la quale sempre e per ogni dove racchiude in se un infinito attuale (*b*) ». Delle due applicazioni della legge di continuità fatte da Leibnitz alla catena degli Esseri, e agli elementi del pensiero, la prima fu da lui stessa definita: è una *vaga invenzione*, fatta per dilettare l'immaginazione e per pascere l'animo di liete speranze. La seconda poi è un ardito salto dal fisico al morale, fondato sopra la sola analogia delle leggi della materia.

VI. Vantaggi arrecati da Leibnitz allo studio della filosofia.

In conclusione, Leibnitz concepì un sistema universale di filosofia, il quale abbraccia la Divinità, gli spiriti, l'uomo, la natura animata, l'organica, il mondo materiale; credette poter leggere nel concetto del creatore le leggi le più semplici, che stabilir potessero l'armonia tra 'l mondo sen-

---

(*a*) Nouveaux Essais. Avantpropos.

(*b*) Nouveaux Essais. Lib. III Cap. VI §. 12.

sibile e l'intelligibile; pretese conciliare insieme la sapienza antica e la moderna, la dottrina razionale e la rivelata. Non è parte dell'umano sapere che non cercasse di ampliare, e sulla quale non ispandesse una nuova luce; aperse nuove vie alla invenzione, ma quel che più importa, stabilì i sani principî della filosofia intellettuale, e indirizzolla al suo vero scopo, che è la perfetta cognizione del proprio essere, e della *prima causa*. Il suo sistema fu misto di grandi verità e d'ipotesi, ma le ipotesi stesse furono le più verisimili di quante altre erano state fatte prima di lui, e le più coerenti alla unità e alla simmetria dell'universo. Egli apparve al suo secolo quale in realtà è, l'ingegno il più prodigioso, che la natura abbia sinora prodotto.

Era riservato ad una più matura età della ragione il ridurre la metafisica trascendente entro i limiti della realità, e il rinunziare a quella parte delle sue investigazioni, che per mezzo d'ipotesi e di analogie penetrar vogliono nel mistero della natura. Se la metafisica trascendente, ha detto uno de' ristauratori della moderna filosofia, è la scienza de' principî delle cose, la sua sede è nel seno della Divinità, e di lei in terra non abbiam che l'ombra. Del mondo esteriore conosciamo soltanto quel che ne dimostrano i sensi; e di noi stessi conosciamo quel che la coscienza e la riflessione ci rivelano. Adunque tutta la filosofia sta ne' fatti, che secondo la nostra capacità possiamo osservare dentro e fuori di noi, e nelle conseguenze legittime, che da essi ricaviamo (*a*).

Separiamo ora la parte utile del sistema intellettuale di Leibnitz dalla speciosa ed apparente. Prima di lui il senso esterno e l'interno avevansi sempre fatto una scambievole guerra, e i seguaci dell'uno o dell'altro principio privativamente disputavansi l'imperio della ragione. Leibnitz rimossa l'antica loro incompatibilità, associò l'uno all'altro, per modo che da tale unione risultò una evidentissima dimostrazione della realità e della certezza dell'umana cognizione. Questa dimostrazione, siccome abbiamo già detto, è fondata sull'ordine dell'universo, sulla immutabilità ed uniformità delle leggi della natura, e sulla necessaria coesistenza del mondo sensibile e dell'intelligibile. A lui il primo è dovuto l'avere fondata la verità dell'esterne percezioni, non sulle immagini degli obbietti, ma sopra l'intera apprensione degli obbietti medesimi, quantunque spiegarlo volesse coll'armonica concordanza del mondo sensibile e dell'intelligibile. Essendosi posto di mezzo tra Cartesio e Locke, da una parte sviluppò tutte le forze del principio pensante; e dall'altra dilatò gli angusti limiti del sensismo, e ne corresse le ambiguità. Raccolse in somma la dottrina dell'uno e dell'altro in quel celebre aforismo, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi sit intellectus ipse;* aforismo il quale in se contiene il germe di tutte le verità, che sono state illustrate da' nuovi maestri della moderna filosofia.

(*a*) Royer Collard, di cui più appresso parleremo.

VII. Scuola di Leibnitz.

La filosofia di Leibnitz trovò nella indole e negli abiti degl' ingegni alemanni una conformità simile a quella, che Cartesio aveva trovato ne'pensatori francesi; il perchè, dopo le prime contraddizioni, che suole sempre svegliare ogni nuovo sistema filosofico, divenne la dottrina nazionale della Germania. Ma l' onore di tal successo fu principalmente dovuto a Giovanni Cristiano Wolfio discepolo dello stesso Leibnitz (a). Quantunque questi non abbia meritato posto tra gl' inventori, e sebbene comparabile non sia col maestro; purtuttavolta avendo modellato tutte le conoscenze sue sopra i principî di lui, e avendole ordinate e sviluppate co' metodi, da lui stesso predicati, ridusse in un corpo di dottrina la metafisica, la filosofia pratica, il diritto di natura e delle genti, e le matematiche, senza lasciare intatto veruno degli studî o delle ricerche, che abbracciato aveva l' universal sapere dell' illustre suo precettore. Fu egli l' ordinatore di tutta la filosofia, alla quale diede una nuova forma soggettandola al rigoroso metodo geometrico, nel che credette compiere una delle più favorite idee di Leibnitz, e di altri che lo avevan preceduto in tal concetto. Cotesto metodo trovò fortuna nelle scuole di Germania, tra perchè era conforme allo spirito sistematico di quella nazione, e perchè pareva, che avesse il pregio di stabilire i principî delle scienze sopra chiare nozioni, e sopra esatte definizioni di vocaboli, riducendo ogni scienza ad una catena di proposizioni connesse, delle quali l' una menava alla conoscenza dell' altra. Il prestigio di tale metodo fu potente a segno, che non solamente fu scelto come norma d' insegnamento nelle scienze astratte, ma fu altresì imitato negli studî positivi della giurisprudenza, e nelle stesse pratiche facoltà. E tanto prevalse l'amore del metodo, quanto può dirsi essere stata questa la ragione, che prolungò per più di cinquanta anni la durata degli studî ontologici e metafisici secondo i principî della filosofia leibniziana e volfiana, la quale può aversi come una e identica, quantunque in poche cose, meno importanti, differissero tra loro.

Wolfio.

Ma per verità nè il metodo geometrico, nè il linguaggio dell' analisi matematica possono essere applicati alle verità metafisiche, perchè queste non sono determinabili come le idee della quantità, nè han tra loro relazioni costanti e necessarie, le quali nascano le une dalle altre. Son sì bene combinazioni del pensiero, di loro natura complesse, miste d' idee sperimentali e astratte, non omogenee, nè capaci di trasformazioni in altre idee della stessa natura, siccome avviene per la quantità. Per violentare la ragione e restrignerla ne' cancelli delle dimostrazioni, uopo fu creare principî, e moltiplicare postulati, ricavandogli da verità di esperienza, le quali il più delle volte non possono essere elevate a proposizioni universali. In questa arena fabbricò Wolfio il suo edifizio, il quale non aveva una solidità maggiore

(a) Nato nel 1679, morto nel 1764.

delle pretese verità universali, sopra le quali era fondato. Per dare un maggiore apparato di certezza a' suoi teoremi, non risparmiò egli definizioni d'idee semplici, nè dimostrazioni di assiomi; d'onde risultò non luce maggiore per la scienza, ma un accumulamento di sterili proposizioni e di apparenti dimostrazioni, o sia prolissità e fastidio, in luogo di chiarezza e di convizione. E nelle scienze positive e sperimentali, alle quali volle adattare lo stesso metodo, fece mostra di credere, che ogni proposizione vera sia geometricamente dimostrabile; e che la certezza sia riposta, non nella evidenza de' nostri giudizî, ma nella forma delle dimostrazioni. Intanto essendosi per tal modo riprodotto nelle scuole l'uso delle dimostrazioni *a priori*, rianimossi la dialettica scolastica, la quale pareva che dopo Cartesio e Locke dovesse essere del tutto sbandita. Della prolissità poi, basta dire che alla sposizione della filosofia intellettuale e morale impiegò quattordici grandi volumi oltre nove altri destinati al diritto della natura e delle genti. Tali e sì diffuse collezioni avrebbero certamente stancato ogni ardore per la scienza, se trai numerosi allievi di quella scuola non fossero surti molti compendiatori, come Thuming, Winteler, Baumeister, ed altri chiari uomini, i quali allontanandosi dal rigoroso motodo volfiano, cercarono di render comuni i principî della filosofia leibniziana. Tal fu il merito di Bilfiger (*a*), di Canz (*b*), e di Baumgarten, a cui è dovuta l'*Estetica*, o sia lo studio del *bello sensibile*, e di cui sonsi in appresso gli alemanni cotanto glorificati (*c*). Per opera di costoro la cennata filosofia non solamente radicossi in Germania, ma propagossi in altre parti di Europa, le quali erano rimase fedeli ad Aristolele, o avevano accolto la piana filosofia di Locke. Così, Leibnitz e i volfiani, per l'intima correlazione, che i loro principî hanno con quelli della filosofia cartesiana, cominciarono a far gustare questa dottrina anche ne' paesi, dai quali era stata insino a quel punto respinta.

CAPO XIII.

DELLE DOTTRINE METAFISICHE DE' FISIOLOGI.

I progressi dell'anatomia e della fisiologia sul finire del secolo decimosettimo, andavan sempre togliendo credito alle antiche ipotesi, per le quali spiegarsi voleva la comunicazione de' sensi coll'anima; siccome la nuova filosofia naturale di Newton aveva fatto sparire tutte le ipotesi cartesiane.

(*a*) *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus.*
Disputatio de harmonia praestabilita.

(*b*) *Philosophiae leibnitianae et volfianae usus in Theologia.*

(*c*) V. la metafisica, l'etica filosofica, e l'*estetica* di Baumgarten.

L'osservazione somministrava già molti fatti, sopra i quali fondavansi nuove congetture, e da queste traevano argomento e speranza i metafisici di potere sorpassare il grande varco, che separa i fenomeni sensibili dagl'intellettuali. I nervi erano stati sempre considerati come gli agenti intermedî, o sia come i portatori delle sensazioni. Ma i fisici e i metafisici volevano altresì svolgere e notomizzare l'azione di quelli, per giugnere insino al punto di contatto tra la materia e lo spirito. Erasi da prima presupposto, che essi fossero altrettanti tubi voti, composti di fibre tese, dure, elastiche, per lo scuotimento delle quali le impressioni giugnessero al cervello. Cartesio aveva aggiunto all'azione de' nervi quella degli spiriti animali, che scorrevano per entro a' medesimi. Gli anatomici per contrario avevano osservato, che i nervi son molli, e per conseguente incapaci di quel grado di tensione e di elasticità, che sarebbe necessaria a produrre la vibrazione. Il celebre Quesnay, capo della scuola francese degli economisti, fu primo ad osservare, che l'ipotesi di quelli, i quali credono essere il sentimento prodotto dallo scuotimento de' nervi, è non solamente falsa, ma assurda. Costoro, egli dice, s'immaginano i nervi, come altrettante corde tese, nelle quali al più leggiero contatto si produca la vibrazione. Un tal concetto non poteva essere formato, se non da filosofi poco istruiti in anatomia. La tensione, che si suppone nei nervi, e che gli renderebbe capaci di scuotimento e di vibrazione, è un concetto sì grossolano, che non merita di essere seriamente confutato (*a*).

Hartley.

Senza escludere affatto le vibrazioni, Davide Hartley (*b*) medico inglese le rendette operose nella sostanza midollare del cervello, e aggiunse all'azione de' nervi ancora l'altra d'un fluido sottilissimo ed elastico, che è l'etere, per mezzo del quale pretese spiegare il movimento, che le sensazioni producevano nel midollo cerebrale. Nel libro, che ha per titolo *osservazioni intorno all' uomo, alla organizzazione, a' suoi doveri, e alle speranze sue*, formò un sistema intellettuale fisiologico, di cui ogni lettore antivede le conseguenze, prima ancora di vederle sviluppate.

« La sostanza midollare del cervello è l'organo immediato del moto, del sentimento e delle idee: ogni idea corrisponde ad un cangiamento avvenuto in quella sostanza, siccome ogni cangiamento produce un'idea: la perfezione dello stato del cervello determina lo stato delle facoltà dell'anima: le sensazioni durano per alcun tempo nell'anima, comechè si sieno allontanati gli obbietti, che le hanno prodotto: le impressioni degli obbietti esterni producono le vibrazioni de' nervi, i quali percuotono immediatamente le particelle quasi infinitesimali della sostanza del cervello: l'etere eccita, conserva e diffonde le vibrazioni: cotesto etere è una ipotesi, ma è pur necessaria

---

(*a*) Saggio fisico sull'economia animale Cap. XIII.

(*b*) Nato nel 1705, morto nel 1757.

a spiegare molti fenomeni, che altrimenti sarebbero inesplicabili. L'azione delle vibrazioni sopra le particelle del midollo cerebrale spiega non solamente la durata delle sensazioni, ma ancora la natura del piacere e del dolore, e rende ragione di diversi fenomeni del sonno ».

« Il ripetimento delle sensazioni lascia di esse vestigie, le quali possono chiamarsi idee delle sensazioni: tali idee producon pure vibrazioni nella sostanza midollare, ma più deboli delle primitive. Se più idee, come A, B, C, trovinsi più volte associate insieme, ciascuna di esse contrae colle altre relazioni, per le quali ricordansi a vicenda. In questa operazione dell'anima le idee semplici divengono complesse; e se l'idea complessa è formata da molte idee semplici, avviene che ciascuna considerata da per se sola, non lascia ravvisare le sue relazioni colle altre prese insieme. Questa è l'origine dell'associazione delle idee, sì prossime che rimote; associazione che è il principio regolatore di tutte le facoltà dell'anima, delle passioni, e delle umane azioni. I vocaboli risvegliano per associazione le idee: dal frequente ritorno di esse dipende la memoria e l'immaginativa: la coscienza stessa non è mossa se non dall'associazione delle idee: sopra questo stesso principio è fondata la convizione della verità e dell'errore. L'associazione delle idee parimenti determina gli atti della volontà, i quali sono necessariamente gli stessi quando l'agente trovisi nelle identiche circostanze ».

« Siccome la diversa capacità degli uomini, o sia la differenza, che passa tra le rispettive facoltà loro nasce o dalla diversa mole del midollo cerebrale, o dallo stato suo più o meno sano; così del pari dalla diversa quantità della stessa sostanza dipende la differenza tra l'intelligenza umana e quella dei bruti. Questi han minor intelligenza appunto perchè han ricevuto una più picciola dose della cennata sostanza; il che non gli rende atti a ricevere un maggior numero di vibrazioni e d'impressioni, e però sono men fatti per l'associazione delle idee. Le inclinazioni e le passioni son mosse pure dall'associazione delle idee. Quanto alle passioni, possono queste esser tutte ordinate in due classi assai generiche, rette dal piacere o dal dolore: le prime rappresentate dall'amore, le seconde dall'odio, o avversione che voglia dirsi ».

« È necessaria l'esistenza d'un Ente infinito, sapiente e onnipotente, perchè una serie eterna di cose finite e dipendenti sarebbe impossibile, se non si presupponga un principio eterno, dal quale ripetano l'esistenza loro. Certa per rivelazione è l'immortalità dell'anima, verisimile per argomenti filosofici (66). L'uomo ne dubita, perchè non sa comprendere come l'esistenza dell'anima possa essere conservata dopo la morte, e come darsi possa un altro modo d'esistenza, diverso dal presente. Ma d'altra parte una sostanza immateriale sembra necessaria per empiere il voto, che sta tra gli organi materiali e l'idea. E siccome non può comprendersi in qual modo una tale sostanza possa rimanere avvolta nella dissoluzione del corpo materiale; così

è verisimile, che allo stesso sopravviva. Che se anche si volesse supporre, essere stata la materia dotata della facoltà di sentire e di pensare; converrebbe sempre ammettere nel feto un corpo elementare infinitamente picciolo come nocciolo di quello, che si forma per la generazione, e nella dissoluzione del quale non può presumersi compreso il primitivo. Diversi altri argomenti ricavati dal fatto della natura, confermano un tal concetto. Tali sono, le trasformazioni, alle quali van soggetti diversi animali, e che possono essere considerate come una nuova vita, che succede ad una morte; la bellezza e l'armonia del mondo visibile, e la brevità della scena della esistenza umana; la voce in fine della coscienza, che prenunzia un giudizio futuro destinato a rimunerare o a punire l'operato nella presente vita ».

Son manifesti i caratteri di rassomiglianza, che questa filosofia ha con quella di Hobbes, di cui sembra che Hartley volesse comentare e sviluppare i pensieri, riannodandogli tutti alla organica struttura. Tutto per entrambi proviene dalle impressioni degli obbietti esterni, qualunque sia la maniera di concepirle e di spiegarle: materiale è il pensiero, materiale l'origine dell'associazione delle idee, materiali gli appetiti e le passioni: tutto è predisposto da una inflessibile legge di necessità: poco importa a' principî e alle conseguenze di tal sistema, se l'anima sia una sostanza immateriale, o sia il pensiero stesso considerato come una qualità della materia. Hartley non rimase senza allievi, tra' quali fu uno de' più illustri fisici del secolo decimottavo, che divenne l'apostolo *della dottrina della necessità*, e fu il più acerbo nemico della morale, della religione e dell'ordine civile (*a*).

Bonnet.

A piccola distanza di età, e per occasioni, se non per principî simili, l'illustre Carlo Bonnet di Ginevra (*b*), passando dallo studio de'corpi organici a quello de' fenomeni intellettuali, diede una nuova metafisica fisiologica, nella quale ricalcò le orme di Hartley, comechè non volesse riconoscere molte delle sue conseguenze. E quantunque fosse grande ammiratore di Leibnitz e suo imitatore nelle ipotesi metafisiche; purtuttavolta non solamente fu fedele alla dottrina di Locke, ma volle trovare negli organi stessi gli elementi del pensiero.

Lo studio della natura impreso da prima su' corpi organici, e il metodo analitico, al quale erasi la sua mente abituata, lo rendevano inchinevole a quei sistemi spezialmente, che possono essere spiegati da una legge semplice, uniforme, comune a tutti gli Esseri, e modificata dalle sole differenze richieste dalla diversità delle spezie. Una legge di tal sorta, credette egli che convenisse alla natura, ammirabile per la infinita gradazione degli Esseri,

(*a*) Priestley, di cui più appresso parleremo.
(*b*) Nato nel 1720, morto nel 1793.

e delle spezie loro. Nello studio de' fatti della natura trovar volle le relazioni immediate tra noi e il supremo Artefice di tutte le cose. Da questi principî guidato, abbracciò tutte le parti del sistema della natura, e coordinolle ad una legge universale di simmetria, di bontà e di sapienza, seguendo la quale gli Esseri viventi pervenir dovranno ad uno stato di perfezione, a cui la vita presente serve di passaggio e di scala. « Lo studio della natura, dic'egli, sta nella investigazione delle relazioni, che legano insieme le sue diverse parti: le *relazioni* altro non sono che le *determinazioni* o *qualità*, per le quali gli Esseri diversi cospirano ad un medesimo fine generale: a questo fine cooperano molte cause: ogni causa ignota è legata per qualche relazione coll'effetto noto. Ora salendo per la catena de'fatti intermedî, e a questi arrampicandoci, convien cercare di scoprire i legami delle relazioni loro, nel quale cammino, se non conseguiamo tutto il nostro intento, certamente non rischiamo di errare. A misura che cresce il numero delle relazioni note, la nostra scienza si amplia, e acquista maggior precisione e certezza. Cotesto cammino è comune alla investigazione de'fenomeni sensibili e degl'intelligibili ».

« Nelle cose fisiche per esempio, se conoscessimo le relazioni tra la pianta, la terra, l'acqua, il fuoco, e gli altri corpi, i quali esercitano un'azione sopra di lei, compiuta sarebbe la conoscenza della vegetazione, e vedremmo le relazioni della pianta, che vegeta colla stessa chiarezza, colla quale veggiamo quelle tra l'indice delle ore e le ruote, che lo muovono. Ma la scienza delle relazioni naturali è sì imperfetta, che non è produzione della natura, per quanto infima sia, che non presenti agli occhi nostri un mistero impenetrabile. Ciò non pertanto non si tratta d'immaginare o d'indovinare le segrete relazioni delle cose, ma di paragonare i fatti dello stesso genere, o di generi analoghi, di scomporgli nelle più minute loro parti, di esaminare quel che han di comune o di proprio, di costante o di variabile, e di giugnere così a qualche principio generale, che sia come il centro di tutte le verità particolari ».

« Seguendo lo stesso processo nella investigazione della fecondazione dei corpi organici viventi, le osservazioni de'naturalisti ci conducono alla scoverta di talune verità, che ci servono di fiaccole per le altre che ne derivano, cioè che il germe preesiste alla fecondazione; che molte parti, le quali crediamo non esistere, perchè impercettibili a'sensi, esistono nel germe stesso, e esercitano le funzioni loro essenziali; che la fecondazione altro non fa, che sviluppare le parti racchiuse nel germe ».

La preesistenza del germe è la verità, a cui Bonnet annodò tutto il sistema degli Esseri. Quantunque immensa sia la catena di questi, e sebbene per la sua immensità innumerevoli spezie di animali si sottraggano alla umana cognizione; purtuttavolta v'ha una conformità tale nella loro produzione, che permette da essi ricavare taluni fatti generali, da' quali si sale ad un principio a tutti comune. I viventi si moltiplicano per mezzo di altri piccioli e

impercettibili viventi, o di uova: i vivipari stessi hanno delle uova, che schiudono nel corpo della madre: i semi delle piante sono spezie di uova, nelle quali le parti di quelle son preformate. V'ha dunque un'analogia tra tutte le produzioni della natura, qualunque sia l'apparente varietà loro: dall'uomo insino all'ultimo insetto della terra, e da questo insino al musco, il Creatore ha preparato ne' germi la condizione, la riproduzione, e la durata di tutti gli Esseri.

Che se non si ammettesse la preformazione, dovrebbesi ricorrere alla *epigenesia*, o sia alla giornaliera e successiva soprapposizione in virtù d'una particolare legge di meccanica, la quale operasse particolarmente, e in ciascun individuo la formazione degli organi. E qual potrebb'essere la legge, che producesse un cervello, un cuore, un polmone, insieme col sistema compagno de' nervi, de' muscoli, delle arterie e delle vene? La maggiore difficoltà di siffatta ipotesi sta nella impossibilità di concepire non solamente l'agente, o una forza meccanica, che produca ciascun organo con tutte le regole delle sue proporzioni, ma ancora il sistema di tutte le sue relazioni colle altre parti della natura; difficoltà la quale è la stessa nell'uomo, e nel bruco o baco, che rode le verdure e le cortecce degli alberi. Prendendo esempio dall'insetto del salcio, notomizzato dal celebre Lionet, con quale stupore non si ammirano que' quattromila muscoli adoperati nella struttura del cennato insetto, e la coordinazione non men di quelli, che delle sue trachee (*a*)? Chi avrà ben considerato il magistero della natura nella struttura degli Esseri organici, non potrà non sentire, che un composto sì maraviglioso, sì armonico, sì essenzialmente uno, non può essere stato formato, a guisa d'oriuolo, da pezzi fatti in corrispondenza l'uno dell'altro, nè da infinite molecole, l'una all'altra soprapposta, ma è un *Tutto* che ha in se stesso l'impronta d'un'opera di getto (*b*) ».

Il sin qua detto basterà a fare intendere la maniera di vedere nella natura, che fu propria di Bonnet. I principî, che regolarono il suo criterio nello spiegare la misteriosa unione del mondo sensibile coll'intellettuale, sono i seguenti: « la natura sensibile contiene in se l'intellettuale: le relazioni dell'una ci fanno strada a conoscere quelle dell'altra: negli organi sta la ragion sufficiente della diversa capacità degli Esseri ». Da ciò segue che dovendo fare l'analisi delle sensazioni e della percezione, non poteva battere un cammino diverso da quello seguito da Hartley. Incominciando dall'azione de' nervi, trovò inverisimile l'ipotesi, per la quale avevano i fisiologi presupposto l'oscil-

---

(*a*) *Traité anatomique de la chenille qui ronge le bois de Saule*. A la Haye 1762.

(*b*) *Considérations sur les corps organisés. Tableau des considérations sur les corps organisés, ou exposition succinte des principes de l'auteur sur la génération et sur le développement*. V. ancora il *Trattato d'insettologia*, l'altro *Dell'uso delle foglie*, e in fine il suo capo lavoro, la *Contemplazione della natura*.

lazione delle fibre nervose, considerandole come dure ed elastiche. « I nervi son molli, egli disse, e non tesi come le corde d'uno strumento, sì che non potrebbero gli obbietti esterni produrre vibrazioni simili a quelle d'una corda sonora; laddove supponendo ne' nervi un fluido, di cui la tenuità e l'elasticità si approssimi a quella della luce o dell'etere, potrà meglio spiegarsi così la celerità, con cui le impressioni si comunicano all'anima, come la prestezza con cui l'anima eseguе tante diverse operazioni (a) ».

Non parlò egli di vibrazioni nella sostanza midollare del cervello, ma parlò della luce e dell'etere (di cui pure aveva parlato Hartley), come d'un fluido ignoto ed ipotetico. Lievissima e forse nulla è la differenza tra la dottrina dell'uno e dell'altro, perchè è riposta nel diverso modo di enunciare una medesima ipotesi, fondata sopra una confusa nozione. La stessa conformità potrà forse ravvisarsi in tutte le altre parti de'loro sistemi, quando sieno logicamente giudicati, vale a dire quando da' principî assunti si deducano coerenti conseguenze.

Certamente comuni ad entrambi furono i principî, non diremo del sensismo, ma della immediata azione degli organi sul pensiero. Non parliamo della famosa ipotesi della statua (ipotesi comune ad un altro celebre scrittore dell'età sua), alla quale va aprendo l'intelligenza gradatamente, e a misura che le concede un dopo l'altro i sensi esteriori. « Un cieco nato, egli dice, non acquisterà mai le idee della luce e de'colori, e non pertanto l'anima sua ha le stesse facoltà della nostra. Che se cotesto cieco fosse ancora nato sordo, e fosse privo del tatto, del gusto e dell'odorato; è manifesto che non potrebbe avere alcun'altra idea, non esclusa quella dell'esistenza, dapoichè non altrimenti acquistiamo questa idea, che riflettendo sopra le proprie sensazioni. I sensi dunque sono la prima origine delle idee nostre, e dopo di esse viene la riflessione, per opera della quale e coll'aiuto de' segni formiamo le astratte nozioni. Studiando la struttura de' sensi, e meditando sopra gli effetti, che in essi producono gli obbietti esterni, noi conosciamo che l'anima riceve una modificazione per l'occasione di quel che sopravviene dall'esterno; e che una tal modificazione succede per mezzo del cervello, che è la sede immediata del pensiero e del sentimento. Ogni senso ha una particolare meccanica, una maniera d'azione, che gli è propria, ed un fine. La comunicazione degli obbietti esterni col cervello non può concepirsi che avvenga altrimenti, che per mezzo delle fibre, il giuoco delle quali è una spezie di rappresentazione delle corrispondenti modificazioni dell'anima. Ora fibre perfettamente simili non potrebbero senza confusione trasmettere tante e sì diverse impressioni, il perchè è necessario supporre in ciascun senso fibre adattate ad ogni spezie di sensazione, la qual supposizione è confermata dalle

(a) Essai analytique de l'ame chap. V.

osservazioni intorno alla differenza di *rifrangibilità* de' raggi colorati, e delle vibrazioni delle corde armoniche. Qualunque sia la realità degli obbietti esterni (e quando anche tutto il sistema del mondo sensibile fosse un fenomeno e una pretta apparenza relativa alla nostra maniera di percepire e di giudicare), non però distingueremmo meno le sensazioni, nè saremmo men certi, che esiste fuor di noi qualche cosa, la quale eccita le sensazioni senza il concorso dalla nostra volontà. Questa cosa, qualunque sia, è quel che io chiamo *materia*. Io non affermo, che la materia sia in realtà quel che a me pare che sia; nè discuter voglio le diverse ipotesi fatte per ispiegare l'unione dell'anima e del corpo, dapoichè tutte le cennate ipotesi presuppongono egualmente una costante relazione tra le modificazioni dell'anima, e i movimenti del corpo. Or a ciascuno è permesso trasportare il ragionamento nel linguaggio proprio dell'ipotesi, che abbraccia. Per me, mi sono appigliato all' influsso fisico, non come ad un fatto, ma come a quel, che l'apparenza dimostra (*a*) ». Così spiegando la reciproca azione dell'anima e del corpo, non altrimenti risguardò Bonnet le operazioni dello spirito, che come meccaniche conseguenze dello scuotimento e del moto delle fibre, e però parlò *della reminiscenza*, della *immaginazione*, e della *meccanica* della memoria, che ridusse ad una potenza puramente corporea, non che dell'associazione delle idee, considerata come un effetto de' diversi fascetti delle fibre corrispondenti a ciascuna di esse (*b*).

Una teorica intellettuale, fondata sopra simili principî non poteva non essere accusata di materialismo, siccome l'era stata quella di Hartley. Ciò non pertanto niuno de' filosofi di quella età professò con maggior convizione la dottrina della immaterialità e della immortalità dell'anima, nè alcuno più di lui aperse il cuore alla speranza d'uno stato di progresso, di perfezione e di beatitudine. A formare un concetto compiuto del sistema di Bonnet, giova intendere la giustificazione, ch'egli fece di se medesimo, per rispetto all'accusa di materialismo. « Se per avere messo nel mio saggio, egli dice, molta fisica, e poca metafisica, fossi incorso nel sospetto di materialismo; sarei un materialista, che ha somministrato le migliori pruove della immaterialità dell'anima ». « No, non sono materialista, nè credo alla materialità dell'anima, ma voglio che si sappia che se lo fossi, non avrei veruna difficoltà di confessarlo ». « Se qualcuno dimostrasse che l'anima è materiale, niuno dovrebbe esserne spaventato, ma converrebbe piuttosto ammirare la Potenza, che avrebbe dato alla materia la capacità di pensare. Allorchè io ho studiato, non ho potuto affatto spiegare la semplicità dell'*io*, supponendo l'anima materiale; e ho creduto vedere distintamente, che questo *io*, sempre *uno*, sem-

---

(*a*) *Essai analytique des facultés de l'ame.*
(*b*) V. il citato Saggio.

pre *semplice,* sempre *individuale,* non può essere una modificazione della sostanza *estesa,* nè un prodotto immediato d'un moto qualunque. E però ho ammesso l'esistenza d'un'anima immateriale, per dare la ragione de' fenomeni, che non avrei potuto senza di lei spiegare (*a*) ».

In questa sposizione non è chi non ravvisi gli stessi principî di Locke, e il cammino tutto sperimentale, che ambo percorsero, colla differenza che l'analisi di Locke fu più esatta, e diremmo ancora più pura di quella del filosofo ginevrino, perchè scevra d'ogni mistura fisiologica, e d'ogni analogia ricavata dall' organismo. Vedremo quì appresso sorgere un altro facile ingegno, contemporaneo di Bonnet, analitico pensatore e sensista come lui, il quale pure apre l'analisi delle facoltà dello spirito umano colla ipotesi della statua, a cui tanto sentimento e tanto pensiere si comunica, quante son le vie, per le quali penetrano gli obbietti esterni, comechè lontano si tenesse dagli argomenti meccanici e fisiologici. Vogliam parlare di Condillac, che rendette facile e popolare la filosofia del senso, e dominò insieme con Bonnet l'opinione del decimottavo secolo. Dalla filosofia di entrambi vedremo nascere conseguenze da essi non volute, ma pure logicamente comprese ne' principî, che stabilirono come fondamenta della loro dottrina.

Molti han creduto Bonnet della famiglia leibniziana, ingannati dalla somiglianza di taluni principî, e dalla comune simpatia per le metafisiche visioni. La legge di continuità, fu pure un principio favorito di Bonnet, il quale, a differenza di Leibnitz, limitollo alla immensa gradazione de'corpi organici, e forse ancora a tutta la natura sensibile. Essi scontraronsi altresì in talune delle ipotesi, sopra le quali ciascuno edificò un sistema metafisico e teologico, ma con differenze sì caratteristiche, che l'uno non può essere scambiato coll'altro. Entrambi ammettono la sopravvivenza di tutte le anime a'corpi, la perpetua loro unione a' corpi organici, la preformazione de'germi, lo *sviluppamento* di tali germi per mezzo della fecondazione, e il nuovo *avviluppamento* di essi per la dissoluzione del corpo, o sia per la morte apparente dell'Essere animato. Ciò non ostante Bonnet, riannodando sempre i suoi concetti alle nuove scoverte fisiologiche, credette avere rettificato e meglio dichiarito le idee di Leibnitz per rispetto alla *preformazione,* allo *sviluppamento* operato dal principio fecondante, al nuovo *avviluppamento* prodotto dalla morte, alla futura restituzione de'corpi, e al nuovo stato di perfezione, a cui ciascun Essere animato dovrà un giorno pervenire. Sopra tali idee, coordinate insieme dalle analogie, costruì Bonnet il filosofico romanzo della *palingenesia,* di cui il primo elemento sono le anime de' bruti. « La somiglianza degli organi, delle azioni sensitive, del principio di azione, del sentimento, della vita, che ravvisiamo tra gli animali e l'uomo, ci menano

(*a*) Analyse abrégée de l'*Essai analytique.*

per analogia a credere alla esistenza d'un'anima ne' bruti. A misura che più si studia l'organico de' grandi animali, più si scopre la somiglianza della struttura di questi con quella dell'uomo. Or è possibile e verisimile insieme, che abbian tra loro altri tratti di somiglianza, che restano a noi ignoti, e tra questi potrebbesi supporne alcuno relativo allo stato futuro ».

« Similmente nulla vieta il supporre, che la sede dell'anima de' bruti sia in quello stesso organo, nel quale crediamo esser l'anima dell'uomo. Questa sola supposizione basta a stabilire il fondamento *fisico* d'uno stato futuro, riservato agli animali. Il picciolo corpo *organico indissolubile*, che è sede dell'anima, situato sin dal principio di tutte le cose, nel corpo grossolano e dissolubile, conserverà l'*anima* e la *personalità* dell'animale. Può quel picciolo corpo organico contenere una moltitudine d'organi, i quali son destinati a svilupparsi, non nel presente, ma nel futuro stato dell'animale. L'Autor della natura è sempre ammirabile così nelle grandi, come nelle infime opere sue, o sia il *grande* e il *picciolo* scompariscono innanzi a *Lui*. Conosciamo noi gli ultimi limiti della materia divisibile? Le cose che risguardiamo come minime, sono in realtà tali? L'animaletto ventisette millioni di volte più picciolo del pellicello, sarebbe forse l'ultimo termine della divisione organica? Non è più plausibile il pensare, che sia l'ultimo termine della presente portata de' nostri microscopî? E di quanto cotesto instrumento non potrà forse essere migliorato »? « La prima dimostrazione della esistenza d'una *Intelligenza suprema* sta nelle relazioni numerose, varie, inseparabili, le quali legano strettamente insieme tutte le parti del nostro mondo, e ne fanno una sola e grande macchina. Ma questa stessa macchina agli occhi della sublime filosofia, altro non è che una picciola ruota della immensa macchina dell'universo. Ora le relazioni, che uniscono le produzioni del nostro globo, l'una coll'altra e col globo stesso, fan vedere che sopra di esse è stato conceputo e formato il *sistema organico*, al quale riferisconsi tutti gli altri sistemi particolari, come al proprio fine; il perchè quel picciolo corpo organico, che si presuppone essere la sede dell'anima de' bruti, può essere stato predisposto, sin dal principio di tutte le cose, in una relazione determinata col futuro cangiamento del nostro globo. E però è possibile che l'animale si conservi in quel picciolo corpo indissolubile, al quale l'anima resta unita dopo la morte. Insino a che è stato nel corpo grossolano e dissolubile, le impressioni degli obbietti esterni producevano nelle fibre della memoria durevoli determinazioni, le quali sono il fondamento fisico della personalità dell'animale. Per esse lo stato futuro si annoderà col passato, e l'animale sentirà l'incremento della sua felicità e della perfezione. Le maravigliose trasformazioni, per le quali passano gli animali nelle uova, e le piante ne' semi, prima che il germe sia interamente sviluppato, ci aiuta a concepire le nuove forme, delle quali saranno gli animali rivestiti nello *stato futuro*. Il picciolo corpo organico, per mezzo del quale l'anima è presen-

temente unita al corpo mortale e dissolubile, racchiude in se, come in un *picciolo infinitesimo,* gli elementi di tutte le parti, che comporranno il nuovo corpo, nel quale l'animale apparirà in quel nuovo stato di sua perfezione. Una tal perfezione sarà relativa al numero e alla qualità de'sensi, de'quali è dotato; dapoichè i sensi sono il mezzo, per lo quale ogni animale entra in comunicazione colla natura. La struttura e il numero delle membra, l'attitudine di queste a ricevere le impressioni esterne, i diversi usi a cui servono, la loro conformità relativa alle diverse spezie di corpi e a'varî bisogni degli animali, sono i requisiti, da'quali risulta la *perfezione organica.* Qual distanza non passa tra l'ostrica e la scimia: quella sembra limitata al solo tatto, e par che sappia soltanto aprire e chiudere il suo nicchio: questa ha tutti i sensi dell'uomo, e perviene a imitarlo. Se la Sapienza adorabile, che presedette alla formazione dell'universo, volle la maggiore perfezione di tutti gli Esseri sensitivi (della qual volontà come dubitare?); avrà certamente in quel picciolo corpo indissolubile, vera sede dell'anima de'bruti, preformato sensi nuovi e più squisiti, e membra ad essi più adatte; e avrà accomodato gli uni e le altre allo *stato futuro* del globo, e questo allo stato futuro degli animali (*a*) ».

Un simile edifizio non sarebbe stato costruito da Leibnitz senza l'elemento delle *monadi*, e col solo *Essere sentente;* il che è tanto vero, quanto lo stesso Bonnet mostrossi sorpreso della difficoltà, che aveva Leibnitz di concepire, come un'*anima affatto sensitiva* potesse sublimarsi al grado di *anima razionale:* « Io ho impiegato quasi tutto il mio saggio analitico a dimostrare, come un Essere da prima affatto *sensitivo* o *sentente,* possa per mezzi naturali innalzarsi alla qualità di Essere ragionevole o pensante (*b*) ». « E avrei impreso a dimostrare l'inversa proposizione di Leibnitz, domandandogli, se quando la sua anima fosse stata collocata nella testa d'una lumaca, avrebbe potuto comporre la teodicea (*c*) ».

Separiamo dunque dalla scuola di Leibnitz il filosofo ginevrino, il quale ammirò la *teodicea* per la conformità delle ipotesi metafisiche; e d'altra parte non vide nulla di nuovo e d'importante ne'*nuovi saggi intorno all'intelletto umano,* comechè fosse un de'primi a citargli dopo la loro publicazione. E per verità non poteva egli ben valutare i principî dell'umana cognizione, in quei saggi sviluppati, quando proposto aveva il problema della lumaca, testè enunciato. In conclusione il sistema di Bonnet contiene una bizzarra combinazione di principî e di opinioni tra loro contrarie, perchè al *materiale* del *sensismo* fisiologico innestar volle l'*ideale* del mondo

---

(*a*) Palingénésie philosophique P. I.

(*b*) V. i Capi XV, XVI, XXV e XXVI del detto *Saggio.*

(*c*) V. la Palingenesia filosofica P. VII.

intelligibile di Platone, o della regione degli spiriti e delle idee di Leibnitz. Cotesta combinazione è tanto più singolare, quanto formossi nello spirito del più religioso tra' filosofi, e del più accurato contemplatore del magistero della natura.

CAPO XIV.

DELLE ESTREMITÀ, ALLE QUALI TRASCORSE LA FILOSOFIA DOPO LA METÀ DEL XVII. SECOLO.

Se si passassero a rassegna gli errori e gli assurdi, tra' quali hanno alternato le antiche e le moderne scuole di filosofia, forse potremmo ridurre a due sole le cause, dalle quali sono stati quelli prodotti: i falsi assiomi e le confuse nozioni. Imperocchè gli autori loro o assunsero come universale una verità, che tale non era, o da false ed ambigue definizioni fecero nascere conseguenze contrarie alla natura delle cose definite. Certamente son queste le origini di quel mostruoso sistema, che apparve sul declinare del secolo decimosettimo, e nel quale vennero a combaciarsi le due opposte estremità del materialismo e dell'idealismo insieme; sistema conceputo da una mente determinata a sconturbare le fondamenta della religione, della morale e d'ogni sana filosofia; mente per altro perspicace e acuta, la quale volle dare agli assurdi più manifesti la forma delle geometriche dimostrazioni.

E siccome le estremità sono di loro natura singolari e incapaci di formar generi o classi, così vanno esposte le une separatamente dalle altre, comechè spesso vadano esse a scontrarsi nelle medesime conseguenze.

SEZIONE PRIMA.

Del materialismo di Spinoza.

L'uomo, di cui intendiamo prima parlare, è Benedetto Spinoza (*a*), olandese, nato giudeo, indi cristiano, e alla perfine sistematico propagatore dell'ateismo. La filosofia cartesiana gli servì d'incentivo agli studî metafisici, ne' quali per poco tempo si tenne fedele a' principî del maestro. Imperciocchè dopo avere publicato nel 1663 una dimostrazione geometrica de' *principî della filosofia* di Cartesio (*b*); non più tardi del 1670 diede alla luce il famoso trattato *teologico-politico*, nel quale sono sparsi i semi dell'ateismo, sviluppati di poi, anzi metodicamente esposti nel trattato dell'etica pu-

(*a*) Nato nel 1632, morto nel 1677.

(*b*) Il titolo di questo libro è: *Renati Descartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem.*

blicato dopo la morte sua (*a*). Son queste le due maggiori opere, le quali contengono la sua teologica, psicologica, morale e politica dottrina: di questa giova dare un breve cenno perchè la storia de'grandi assurdi metafisici, è utile a guarire la mente dal vano studio delle ipotesi, e a contenerla nei limiti delle sue facoltà.

Molti grandi uomini gloriaronsi di non aver letto i libri di Spinoza, e tra questi fu Arnaldo, comechè nelle memorie della sua vita dicasi, aver egli scritto una confutazione del trattato teologico politico la quale non mai apparve alla luce. Certamente in una delle sue lettere leggesi, « io non ho letto i libri di Spinoza, ma conosco essere pessimi; e son persuaso che il vostro amico mal farebbe, se gli leggesse. È un *franco ateo*, il quale non conosce altro Dio, che la natura. Il divieto di leggere tali libri ci vien dallo stesso diritto naturale, se pure qualcuno non li leggesse per confutargli, avendone la capacità (*b*) ». E il cancelliere D'Aguessau: « io non ho mai letto nulla di Spinoza, ma quel che ho raccolto de' suoi principî nelle opere mi è sempre paruto sì assurdo, che il farne una chiara sposizione basterebbe per confutarlo: *vos exposuisse, refellisse est* (*c*) ». Il desiderio di D'Aguessau fu adempiuto, perchè la semplice sposizione de' principî di quel sistema bastò per dissipare i suoi fautori, i quali eran di quelli, che trovan sempre nelle dottrine le più tenebrose i germi del fantastico e del trascendente. D'altra parte facile fu la confutazione de'suoi errori, perchè fondati sopra manifeste fallacie, e queste ricavate da ambigue definizioni e da supposti assiomi. In somma il discredito, in cui questa dottrina cadde poco dopo del suo nascere, dimostrò quanto più utile sia il combattere allo scoperto gli errori perniciosi, del lasciargli serpeggiare sotto il velo del mistero.

Per formare un esatto concetto della cennata dottrina, giova desumerla da quello de' suoi libri, nel quale intese l'autore più sistematicamente esporla. Questo è il trattato dell'etica, che distribuì in cinque parti, e delle quali la prima tratta di Dio, la seconda dello spirito, la terza e la quarta delle passioni, e la quinta del libero arbitrio. Credette egli aver disposto ciascuna parte con ordine geometrico, dacchè tutti i suoi teoremi son dedotti, come altrettanti corollarî, da definizioni e da assiomi, che presuppose essere per se stessi evidenti (*d*).

I. Dottrina teologica.

« Dio è l'unica sostanza dell'universo, e nulla può essere fuori di Lui conceputo. Dicesi *sostanza quel che è in se, e per se stesso si concepi-*

(*a*) *Opera posthuma quorum series post praefationem exhibetur. 1677.*

(*b*) Lettera à M. de Vaucel de' 30 novembre 1690. Oeuvres d'Arnauld Edit. de Paris 1777 Tom. X. pag. 15 e 16.

(*c*) Lettres sur divers sujets. Oeuvres du Chancelier D'Aguessau Edit. de Paris 1819. Tom. XVI. pag. 66.

(*d*) Il titolo del trattato è: *Ethica more geometrico demonstrata.*

sce, o di cui il concetto non si forma per lo concetto di qualunque altra cosa (67). L'attributo della sostanza è quel, che l'intelletto concepisce, come il costitutivo della essenza. Modo della sostanza è quel cangiamento, o *affezione,* che serve a noi di mezzo per conoscerla ». « Dio è un Essere assolutamente infinito, o sia, una sostanza composta d'infiniti attributi, dei quali ciascuno esprime una essenza eterna e infinita. Ora tutto quel che esprime una essenza senza implicar contraddizione, può essere affermato dell'Essere infinitamente assoluto (68). Da una causa data e determinata dee seguire necessariamente l'effetto; e per l'opposito non si dà effetto senza causa determinata. Ma la conoscenza dell'effetto consiste in questo, che conosciamo la causa, che in se lo racchiude (*a*); e d'altra parte le cose, le quali non hanno nulla di comune tra loro, non possono essere concepute le une per le altre (69): per la stessa ragione, una idea vera debbe esattamente corrispondere al suo obbietto (*b*) ». Dalle definizioni e dagli assiomi sin qua esposti (se tali fossero), deduce Spinoza le seguenti proposizioni.

« Due, o più cose non possono essere distinte tra loro, se non per la diversità degli attributi o de'modi loro. Non possono darsi due sostanze, che abbiano il medesimo attributo, perchè non avremmo mezzo da distinguerle; d'onde segue che una sostanza non può esser causa d'un'altra sostanza, perchè non avendo il medesimo attributo, non hanno esse nulla di comune tra loro. Ogni sostanza dunque ha in se la sua propria causa, il che vuol dire che l'essenza implica l'esistenza. Segue ancora da ciò che de' essere infinita, perchè se altrimenti fosse, dovrebbe essere limitata da un'altra sostanza della medesima natura, la quale dovrebbe necessariamente esistere. Ora, non potendo due sostanze avere lo stesso attributo, non possono ambe avere l'esistenza necessaria (*c*). E quì vuolsi notare che egli trasformò e sfigurò gli argomenti di Cartesio, per fargli servire alla dimostrazione della necessaria esistenza della unica sostanza infinita. Infatti in una seconda dimostrazione ricavata dalla definizione stessa dell'attributo soggiugne: « Quanto più un Essere, qualunque sia, abbonda di realità e di esistenza, tanto maggiore è il numero degli attributi suoi. Ora concependo la mente come infiniti gli attributi di Dio, dee per necessità riconoscere la sua esistenza, o sia dee concepirla come vera e reale, e ciò per una conseguenza di quell'assioma (o di quell'ideale postulato), che possiamo certamente affermare d'una cosa tutto quel, che di lei chiaramente e distintamento concepiamo (*d*) ».

Infine con una terza dimostrazione indiretta viene a sostenere e confermare le prime due. « Del non esistere v'ha una ragione, come dell'esistere:

(*a*) *Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eamdem involvit.*

(*b*) V. gli assiomi dal 1 al 6.

(*c*) V dalla proposizione seconda insino alla nona.

(*d*) V. la proposizione 9 e sopra a pag. 144.

La ragione del non esistere può nascere o dalla natura stessa della cosa, o da altro estrinseco impedimento: esempio dell'ostacolo nato dalla natura della cosa, sarebbe il cerchio quadrato, che è impossibile per la natura stessa del cerchio: altro esempio dell'estrinseco impedimento è, che dell'esistenza d'un determinato numero di persone v'ha sempre una ragione, per la quale son dieci, venti, non più, o non meno; non essendo una tale ragione contenuta nella definizione dell'uomo o dell'individuo. Ora la causa del non esistere non si trova nella natura di Dio, e molto meno in altra estrinseca ragione; sì che la sua necessaria esistenza deesi avere per dimostrata, appunto perchè non si dimostra il contrario (*a*) ». In questo singolare concetto, chi non vede trasformata la dimostrazione della esistenza ricavata dalla possibilità (*b*)?

« In conchiusione, non v'ha che una sostanza, che è Dio: tutto quel che esiste, esiste in Dio: Dio non è corporeo, ma il corpo è un modo della sua sostanza: Dio è la causa permanente, e non passeggiera di tutte le cose (*c*): è la causa efficiente dell'esistenza e della essenza loro: son esse altrettanti modi, ne' quali i suoi attributi trovansi espressi in una determinata maniera (*d*): l'esistenza di tutte queste cose, del pari che l'azione loro è determinata dalla necessità della natura divina: la potenza di cui è dotata, non avrebbe potuto crearle diverse di quel che sono; imperocchè la sua potenza scambiasi colla essenza, essendo Dio la causa necessaria di se medesimo. Da ciò segue, che è impossibile a noi il concepirlo non esistente, o inoperoso (*e*) ».

« Ma qual è la natura di Dio? Uopo è distinguere due significati del vocabolo *natura*, a rispetto di Dio. Considerato nel complesso degli attributi suoi, Dio è la natura, detta *naturans*, cioè produttrice; e considerata nei modi, pe'quali si manifesta, è la natura *naturata*, o sia prodotta (*f*). L'intelligenza divina poi, comechè infinita, appartiene alla natura prodotta, e non alla produttrice, perchè ella è un modo del pensiero, che noi concepiamo per astrazione del pensiero, che è un attributo di Dio (*g*) ». E quì notisi per incidente, che dal concetto di Spinoza seguirebbe che la facoltà del pensare non sarebbe diversa dall'atto, o sia dal pensiero stesso.

Stabilita l'eterna necessità di tutte le cose, per essere coerente a tal principio, doveva Spinoza escludere le cause finali, e fermarsi ad una sola

(*a*) V. la proposizione 11 e 18.
(*b*) V. sopra a pag. 130 e N. 48.
(*c*) *Causa immanens, sed non transiens*. Prop. 18.
(*d*) Prop. 25.
(*e*) V. dalla prop. 29 a 39.
(*f*) V. la proposiz. 29 col corollario.
(*g*) V. la proposiz. 31.

cagione efficiente di tutte le cose. Secondo lui, Dio non opera per alcun fine, dapoichè per avere un fine farebbe uopo che desiderasse alcuna cosa, che gli manchi. Ma la teologia dimostra ch'Egli opera per se stesso, e in considerazione della propria natura, e non delle creature sue. Son gli uomini, che han presupposto le cause finali, perchè ignorando le cause, ed essendo dal sentimento guidati a trovare il proprio bene, van cercando la causa finale delle azioni proprie e delle altrui. E vedendo che la natura ha predisposto molte cose come mezzi ad ottenere un determinato bene o fine, han per analogia applicato il medesimo ragionamento alla natura, e hanno immaginato particolari divinità, le quali vegliano al bene degli uomini, per essere da essi venerate. Similmente ragionando intorno a' mali, che trovansi misti ai beni, han creduto che quelli nascessero dalla ira degli dei, offesi dalla ingratitudine, o dalla malvagità degli uomini; nè a guarirgli da tali pregiudizî è bastata la sperienza, la quale dimostra essere i mali in questo mondo il comune retaggio de' buoni e degli empi. Laonde (egli conchiude) in vece di rinunziare alla falsa loro opinione, si sono contentati di confessare che ignoriamo le cause finali del bene e del male.

II. Dottrina psicologica.

Il retto senso della ragione mal sopporta la lunga sposizione d'una dottrina, fondata sul chimerico e sull'assurdo, ma pur bisogna contener la sua impazienza, in sino a che non sia compiuto l'intero ritratto delle altre parti della dottrina medesima; tanto maggiormente, quanto sono necessariamente connesse col concetto della Divinità, che ne forma il principale subbietto. I principì della psicologia di Spinoza, esposti nella seconda parte de' libri di etica, sono altrettante conseguenze de' suoi teologici teoremi. « Due sono gli attributi della sostanza divina, i quali formano la *natura producente*, l'*estensione infinita*, e l'*infinita cogitazione*, i quali attributi non pertanto formano una *unità* assoluta, perchè identici e tra loro inseparabili. E siccome i corpi son porzioni della infinita estensione, e per conseguente della sostanza divina; così del pari gli atti del pensar nostro son porzioni della divina intelligenza, per modo che gli uni e gli altri non possono essere dalla mente conceputi, se non nella Divinità. L'*uomo per conseguente non è una sostanza*, *ma è un modo della sostanza divina*. E in generale, gli Esseri corporei sono i modi del moto e della quiete nella estensione infinita; siccome la ragione e la volontà son modi immediati dell'infinita cogitazione. I cennati modi formano la *natura prodotta*: lo spirito è l'idea immediata e diretta d'un obbietto reale e presente, che è il corpo: le sue conoscenze altro non sono, che le idee delle affezioni del corpo. Ma queste idee (che a buon conto sono le idee de' sensi) non producono una piena conoscenza nè del corpo stesso, nè degli altri obbietti sensibili; d'onde segue che le idee acquistate per mezzo della percezione son confuse, laddove chiare e distinte son quelle che acquistiamo per la riflessione e per la comparazione ». E quì vuolsi ancora transitoriamente notare che son questi gli stessi elementi di cognizione, di poi

stabiliti da Locke, colla differenza che Spinoza rendette affatto materiali le idee e le facoltà dell'anima; perchè non solamente fece nascere le idee dalle modificazioni del corpo, ma per l'unità indissolubile dell'estensione e del pensiero, la coscienza, la volontà, e tutte le facoltà dell'anima, furono da lui risguardate come altrettante corporee determinazioni. Questo è quel concetto, ch'egli particolarmente spiegò tanto nella seconda parte dell'etica, quanto in uno speciale trattato, *della natura e della origine della mente* (a).

« Tre sono i generi delle umane conoscenze: il primo è di quelle, che ci vengono dalle idee singolari e dall'associazione che facciamo de' nomi alle cose, il che chiamiamo immaginazione: il secondo di quelle, che nascono dal giudizio della ragione: il terzo dalle altre, che scopriamo mercè della intuizione della mente. Questi tre generi rappresentano ancora le idee universali, che noi formiamo dalle singolari; colla distinzione che la sorgente dell'errore trovasi nella immaginazione, o sia nelle idee del primo genere; siccome per contrario la sorgente della verità sta nella ragione, la quale ci somministra i mezzi per discernere il vero dal falso. La ragione stessa concepisce le cose come necessarie e non come contingenti, per modo che ogni idea vera porta seco nell'animo di chi la concepisce la certezza della sua verità ». E quì riannoda la verità delle idee col *modo* della sostanza divina (b).

III. Dottrina morale.

La dottrina morale, siccome ognuno può concepire, doveva pure scaturire dagli esposti principî teologici e psicologici. « L'uomo è stato sin qua considerato da' moralisti, non come una parte dell'ordine generale dell'universo, ma come un Essere separato, dotato di libera volontà, e per conseguente del potere di alterare e di mutare le leggi stesse della natura, quasi che fosse un *imperium in imperio*. Per verità le azioni sue, e gli affetti o passioni, da cui quelle derivano, debbon essere considerate come gli anelli d'una grande catena, i quali corrispondono esattamente alle leggi universali della natura. Le passioni accrescono o sminuiscono il potere dell'azione che è nel corpo, e per conseguente accrescono o diminuiscono le idee che lo spirito ne forma. Ma il corpo non può determinare lo spirito a pensare, nè lo spirito può operare sul corpo, obbligandolo a muoversi, o ad essere in quiete. Imperciocchè Dio è la causa di tutto quel che interviene nel corpo, che è un modo dell'attributo della estensione; siccome quel, che interviene nello spirito è un modo dell'attributo del pensare. Ed essendo il corpo e lo spirito una medesima sostanza, considerata sotto l'aspetto di due diversi attributi;

(a) Questo trattato è compreso nel secondo volume delle sue opere postume, pubblicate in Amsterdam nel 1677.

V. anche gli assiomi e le definizioni della II. parte, e le proposizioni 10, 11, 13, 23, 25, 29.

(b) V. dalla proposizione 40 a 45.

ne segue che l'ordine delle azioni e delle passioni del corpo è lo stesso che l'ordine delle azioni e delle passioni dello spirito. Ciò non pertanto gli uomini credono che la volontà dell'animo produca le operazioni del corpo, senza intendere quali sieno i limiti della potenza del corpo; il perchè dee dirsi, ch'essi con vocaboli speciosi cercano di palliare la propria ignoranza. Le volizioni dell'anima in somma, non sono altro che gli appetiti, i quali son modificati dal corpo. Quelle stesse cose, che han possanza di accrescere o di sminuire le operazioni del corpo, producono un effetto corrispondente nello spirito, il quale soggiace a numerosi cangiamenti, e passa per diversi gradi da uno ad un altro più o men perfetto stato di pensare. Nel maggior grado di perfezione pruova quel sentimento o passione, che chiamasi *gioia*, di cui è contrapposto il *dolore*, il quale corrisponde allo stato infimo ». Son queste le due principali passioni, dalle quali derivò tutte le altre; nel che avvicinossi ad Hobbes, al quale somiglia non solamente, per la teoria delle passioni, ma per altri tratti ancora, siccome qui appresso vedremo. « Il libero arbitrio è un nome vano, dapoichè tutto è determinato da una catena di cause, delle quali una regge l'altra: non potrebbe lo spirito umano essere la causa delle azioni sue, essendocchè è un semplice modo dell'infinito attributo della Divinità: sue non sono le facoltà di amare, di desiderare, di comprendere, perchè tali facoltà, quali da noi si concepiscono, sono metafisiche astrazioni: la volontà e l'intelletto sono una stessa cosa; il perchè ogni volizione altro non è, che una affermazione o negazione, la quale dipende dall'essenza della cosa affermata o negata (70) ». Tal' è la dottrina del panteismo di Spinoza, che tolse ogni personalità a Dio, o sia ogni ragione alla mente divina, ogni causa finale al mondo, ogni legge agli Esseri intelligenti, e qualunque giustizia alle azioni. Noi non vogliamo farne una nuova confutazione, perchè i suoi assurdi son già divulgati, ma intendiamo soltanto smuovere la pietra angolare di quell'edifizio, per dimostrare, come tutto sia fondato sopra una falsa definizione, quella cioè della sostanza.

IV. Analisi de' principi di Spinoza.

La prima cosa da considerarsi intorno alla esposta dottrina, è la forma matematica, di cui l'autore rivestilla; e per la quale vuolsi in questo luogo ripetere, che il contorno delle geometriche dimostrazioni non può mutare la natura del suggetto, a cui è adattato (*a*). Ognun sa, che due sono i generi di conoscenze, circa i quali versano le scienze matematiche: le idee della quantità astrattamente considerate: le qualità de' corpi, come sono in natura: le prime formano il suggetto delle cosiddette matematiche pure, come la geometria e l'algebra: delle seconde trattan le miste, come la meccanica, l'astronomia, l'ottica, e le altre parti delle scienze fisiche. I ragionamenti di queste scienze son fondati, o sopra le necessarie relazioni, che risultano dal

---

(*a*) V. sopra a pag. 226.

costitutivo delle cose, o sopra le leggi della natura ricavate dalla sperienza. Gli assiomi per conseguente e le definizioni, che a tali ragionamenti antepongonsi, han per basi le realità della stessa natura. Ora cotesto metodo, applicato alle ipotesi e a'concetti arbitrarî della immaginazione non può produrre altro, che mostri dipinti a faccia umana, e talvolta del tutto fantastici. Imperocchè quando anche si supponga uno scrittore rigorosamente logico nella deduzione delle conseguenze, sarà sempre nullo il prodotto del suo ragionamento, se lo stesso procede da un principio ipotetico e non dimostrabile; sì che l'esattezza logica potrà dimostrare le relazioni delle idee proprie dell'autore, ma non aggiugnerà mai nulla alla verità delle sue conclusioni. Fallace poi ed ingannevole diviene un tale metodo, se, come praticò Spinoza, sia attaccato a definizioni e ad assiomi ambigui, e capaci di doppio senso. L'autore che si vale dell'ambiguità, lascia la divisa di sapiente, e prende quella d'un artifizioso seduttore, perchè ordisce una rete alle menti poco caute, le quali cominciano dallo intendere quella definizione o quell'assioma nel vero e natural senso, e trovansi poi strascinate ad una falsa conseguenza, perchè non hanno supposto possibile, che l'autore stesso nel farne l'applicazione al caso particolare, abbia sostituito il senso falso al vero.

Concetto della sostanza.

De' mille esempî che scegliere potremmo per rendere palpabile l'artifizio testè esposto, prendiamo quello che si aggira intorno alla nozione principale dell'argomento, la definizione cioè della sostanza. Scopo dello autore è il dimostrare l'*unità della sostanza,* di cui vuol dare come modi l'intelligenza e la estensione. Qual è il significato, ricevuto in filosofia, del vocabolo sostanza? È la nozione astratta dell'essere d'una cosa, considerata come subbietto, a cui sono inerenti le diverse qualità, che la fanno distinguere dalle altre cose. L'oro distinguesi dal legno per la duttilità, per lo peso, per la fissità, e per le altre sue caratteristiche qualità: esso contiene in se le cennate qualità, e non è da quelle contenuto: ha un principio di esistenza diverso dal legno, nè può essere prodotto da cosa da se diversa. Che se in luogo d'una massa informe di quel metallo, taluno concepisca una sfera d'oro, questi distinguerà pure la figura dalla materia dell'oro, e chiaramente intenderà, che siccome la figura non potrebbe stare da per se; così la figura sferica altro non è, che una maniera di essere dell'oro, maniera la quale in nulla cangia il suo costitutivo. La sostanza dunque, le qualità, e i modi son tre vocaboli di relazione, de'quali ognuno determina la nozione degli altri, considerata sempre la sostanza come principale, le qualità come alla stessa inerenti, e i modi, come accessorî e accidentali. Per esprimere queste tre diverse nozioni, gli scolastici definirono la sostanza *un ente reale, il quale esiste per se stesso*, il che vuol dire, *che non riconosce altro subbietto, nel quale possa dirsi inerente: i modi, le qualità e gli attributi si scontrano nelle sostanze, dalle quali la mente li separa per astrazione* (71). Secondo Cartesio la sostanza è *quel che esiste di maniera, che*

di null'altro ha bisogno per esistere (a). E secondo Volfio, *subbietto durevole e modificabile* (b). Tutte le quali definizioni hanno un significato chiaro, quando si presuppongano le idee di relazione, che ciascuno de' dinotati vocaboli ha coll' altro.

Vediamo ora come Spinoza definisca la sostanza, e quali conseguenze ne deduca: Quel *che è in se, e per se stesso, o di cui il concetto non si forma per lo concetto di qualunque altra cosa* (c). Che intenda per *quel che è in se (id quod in se est)?* Cotali parole aver possono due significati: o quello che corrisponde al *per se:* o l' altro che equivale allo *a se*, ambe espressioni scolastiche, che hanno un senso affatto diverso. Il *per se* vuol dire, che la sostanza è subbietto principale e non è inerente in altro subbietto. Lo *a se* per contrario significa quel che ha in se stesso la ragion sufficiente della propria essenza, vale a dire il *necessario*. Ora dal primo senso non segue, che una sostanza non possa esser causa d' un' altra sostanza; potrebbe ben seguire dal secondo, se fosse dimostrato o dimostrabile il suo presupposito, cioè che una è la sostanza, la quale ha causa da se medesima.

Passando alla seconda parte della definizione, che intende egli col dire, che il concetto della sostanza non si può formare col concetto di qualunque altra cosa? Pare, che avesse aggiunto questa seconda parte della definizione, come una spiegazione della prima, e pure è di quella più oscura. Se intende, che il concetto, che formiamo di una sostanza, non include il concetto d'un' altra sostanza, sarebbe questa una proposizione vera, ma sterile, dalla quale non potrebbe dedurre alcuna delle sue conseguenze. Ma se per contrario vuol dire, che il concetto d'una sostanza esclude ogni idea di relazione con altra sostanza, la sua tesi è falsa, ed è contraddetta dal senso e dalla sperienza comune di tutti gli uomini. Si concepisce l'oro, senza che in tal concetto venga quello delle altre sostanze che hanno servito a purificarlo; ma può ognuno dal concetto dell'oro ricavare molte idee di relazione, o colle sostanze adoperate per la sua purificazione, o con quelle che operar potrebbero la sua dissoluzione o trasformazione, o ancora colla intelligenza e colla industria del fabro, che ha dato o potrà dargli una forma qualunque. Intanto in questo, e non in quel senso l' intese Spinoza, siccome apparisce dalle conseguenze che ne fece derivare.

Per farsi strada alle conseguenze, premise due assiomi, che sono dello stesso conio delle definizioni: il primo è, che la cognizione dell' effetto dipende dalla cognizione della causa che è in quello compresa (d): il secondo

(a) V. sopra a pag. 134.
(b) Ontolog. §. 768.
(c) V. la Nota 67.
(d) Assioma IV. di Spinoza di sopra citato.

che le cose, le quali non hanno nulla di comune tra loro, non possono essere concepute le une per le altre (*a*). Manifesta è la fallacia di tali assiomi, perchè entrambi, al pari delle definizioni contengono un doppio senso. Il primo può esprimere due idee: una, che per conoscere la qualità di effetto, bisogna avere la conoscenza della causa: l'altra che non si può conoscere la natura dell'effetto, senza conoscere la natura della causa: quella è vera, e questa è falsa: una macchina porta in se la conoscenza della causa, o sia della intelligenza, di cui è il prodotto, ma può ognuno conoscer bene il merito della macchina senza pensare all'artefice, e senza sapere chi ne sia stato l'inventore. Il secondo assioma può egualmente avere due sensi, l'uno che quando una cosa può essere intesa da se sola, senza che per intenderla abbia la mente bisogno di farvi entrare il concetto d'un altra cosa, queste due cose non hanno nulla di comune tra loro: l'altro che non possa darsi veruna idea di relazione tra esse; il che non solamente è falso, ma contraddice alla sperienza, che ce ne danno le operazioni stesse dell'intelletto, e spezialmente l'associazione delle idee. Intanto da queste premesse passò a stabilire la verità de' seguenti teoremi: che due sostanze, le quali hanno diversi attributi, non hanno nulla di comune tra loro: che una cosa, la quale non ha nulla di comune con un'altra, non può di questa essere cagione: che una sostanza non può essere da un'altra sostanza prodotta. Come dimostra egli le tre cennate proposizioni?

« Due sostanze che han diversi attributi non hanno nulla di comune tra loro, perchè, in virtù della definizione di sopra esposta, ogni sostanza sta di per se, o sia il concetto suo non può contenere quello d'un'altra ».

« Se non hanno nulla di comune tra loro, in virtù dell'assioma di sopra stabilito, l'una non può essere compresa per mezzo dell'altra, nè l'una può esser causa dell'altra ».

« Se l'una potesse essere dall'altra prodotta, la cognizione dell'una dipenderebbe dall'altra, e per conseguente non sarebbe sostanza, siccome apparisce dalla stessa definizione poc'anzi citata ».

Il suo argomento in somma è il seguente: *La sostanza s'intende per se, e non per altra cosa: L'effetto non s'intende per se, ma s'intende per la cagione: Adunque la sostanza non è effetto.* Manifesto è il sofismo di questa argomentazione. Nella maggiore l'*intendersi per se* vuol dire, che la sua esistenza si concepisce come quella del subbietto che contiene in se le sue qualità, e non è da quelle contenuto; laddove nella minore l'*intendersi per se* significa che la conoscenza dell'effetto presuppone necessariamente la conoscenza della cagione; d'onde risulta che l'*intendersi per se*, che è il mezzo termine del sillogismo, ha un doppio significato. Per meglio

(*a*) Assioma V. di sopra citato.

svolgere l'ambiguità gioverà concepire lo stesso sillogismo in altri termini equivalenti: *la sostanza, quanto al concetto della sua esistenza, non dipende da altra cosa: ma l' esistenza dell' effetto dipende dalla cagione: adunque l' effetto non è sostanza*. Il verbo *dipendere* nella maggiore esprime una idea di relazione agli accidenti che non sono nel subbietto; mentrecchè nella minore significa la causa determinante della esistenza. Il sillogismo dunque è vizioso, perchè vi si trova intruso un quarto termine, non compreso nella proposizione universale, che forma la maggiore.

La stessa fallacia si scontra nella serie de' seguenti teoremi co' quali volle dimostrare essere la sostanza infinita e indivisibile. Definì egli l'infinito per quel *che non è terminato da un'altra cosa della medesima natura* (*a*); e da tal definizione dedusse gli altri seguenti teoremi: che *non potendo darsi due sostanze della medesima natura, non può darsi neppure una sostanza terminata da una cosa del medesimo genere; il perchè la sostanza è infinita*. E quì nella conseguenza ammette l'infinito secondo il comune significato, cioè d'una sostanza di estensione senza limiti e indivisibile, quale comunemente si concepisce lo spazio puro. Ma cotesta conseguenza non discende dalla definizione, perchè se l' infinito è quel che non è terminato da una cosa del medesimo genere, non ne seguirebbe, che la sostanza debba essere per necessità una e indivisibile, e molto meno che debba essere senza limiti estesa; che anzi per contrario ne seguirebbe, che ogni cosa terminata da un'altra del medesimo genere sarebbe infinita, sì che infinito sarebbe pure un atomo di Epicuro, non ostante la sua picciolezza. Vediamo ora qual uso intenda fare di questa unica sostanza infinita, per rispetto alla esistenza o alla determinazione di tutti gli altri Esseri creati. « Ogni Essere singolare dic'egli (*b*), e qualunque cosa finita, la quale abbia una esistenza determinata, non può esistere nè essere determinata ad agire, se un'altra causa finita e di una esistenza determinata non la determini ad esistere e ad agire. E questa dalla sua volta non può esistere, nè essere determinata, se non provenga parimenti da una causa finita e determinata, e così all'infinito ». Ora tutto quel che è determinato ad esistere e ad agire, vi è determinato da Dio (proposiz. XXVI e coroll. della propos. XXIV). Ma quel che è finito ed ha una esistenza determinata, non ha potuto essere prodotto dalla natura assoluta di un attributo di Dio, perchè tutto quel che proviene dalla natura assoluta di un attributo di Dio, è infinito ed eterno (propos. XXI). Dee dunque essere provenuto da Dio, o da un attributo divino, ma in qualche maniera modificato; dacchè tutto è sostanza o modo, e i modi altro non sono che affezioni degli attributi di Dio (assioma I, definizioni III e V,

---

(*a*) V. sopra a pag. 240.
(*b*) Proposiz. XXVIII.

coroll. della proposiz. XXV). Ma quel che è finito e ha una esistenza determinata, non può provenire da Dio o da un attributo divino, quando questo sia modificato da un modo eterno e infinito (propos. XXII). Dee dunque esser nato da Dio, o da qualche attributo divino, modificato da un modo finito, di cui l'esistenza è determinata. Questa causa o modo, debb'essere stato determinato da un'altra causa finita, e di determinata esistenza; e questa da un'altra, e così all'infinito ».

Per gli esposti principî, giudiziosamente osservò Condillac, non può Spinoza schivare il seguente dilemma: o Dio, Essere infinitamente perfetto, diviene inutile a determinare l'esistenza degli Esseri finiti, o ciascun di noi è infinito come Lui. Imperocchè, se una cosa finita non può essere determinata allo esistere e all'agire, se non da un'altra causa finita; e se Dio, come infinito, non determina le cose finite, nè può modificare se stesso con un modo finito; ne seguirà che tutte le cause finite saranno determinate da altre cause finite, senza poter mai giugnere ad una causa infinita, che abbia determinato alcuna di esse; e per conseguente potranno esistere senza la mano di Dio, perchè infinito. Un altro assurdo conseguita ancora dalle medesime premesse, cioè che i modi possono esistere senza le sostanze loro, il che sarebbe contrario allo stesso corollario della proposizione XXV. E d'altra parte, se Spinoza vuole che Dio, Essere infinito, determini l'esistenza di tutti gli Esseri, ne seguirà che tutto è infinito, e che noi stessi siamo modi infiniti della Divinità, o sia infiniti. Non potendo l'autore aver voluto l'uno e l'altro assurdo insieme, chiunque penetrerà addentro nello scopo del suo sistema, scorgerà essere stato suo concetto, che gli Esseri finiti esistono separatamente e senza veruna dipendenza dall'Essere infinito; dapoichè bastano essi a determinare la propria esistenza, la quale non proviene da Dio, perchè infinito (*a*).

Bastino gli esempî de' sofismi sin qua addotti intorno alla nozione della sostanza, dacchè sarebbe superflua una nuova confutazione di tutti gli altri principî della dottrina di Spinoza. Chi fosse vago di conoscerla tutta intera, troverà di che soddisfare la sua curiosità in una innumerevole serie di scrittori, così di quel tempo, come delle seguenti età. Lo storico della filosofia, parlando della impressione che la publicazione del *trattato teologico politico* produsse ne' dotti d'ogni sorta, dice: « Stupefatta rimase la religione, e inorridirono gli uomini di probità e di sana mente per la impudenza, colla quale l'autore aveva preteso costruire sopra di un sofisma un edifizio di matematiche dimostrazioni; ne gioì soltanto l'empietà, per essersi trovato un uomo, il quale colla accuratezza del metodo geometrico avesse cercato di scacciare dal mondo Dio e la religione, introducendovi una sostanza unica, determinata da due sole modificazioni, e proscrivendo tutte le leggi e ogni culto

(*a*) Condillac, Traité des Systèmes Cap. X.

della Divinità, per soggettare tutte le cose alla inevitabile necessità della natura (*a*) ». L'empietà del libro e l'audacia dell'autore animarono la penna de' più rinomati filosofi di quel tempo per soffogare il germe dell'ateismo, richiamando l'uomo alla contemplazione dell'universo, nel che sopra tutti gli altri si distinse il dottor Nieuwentyt coll'opera che ha per titolo, *l'esistenza di Dio, dimostrata per le magnificenze della natura* (*b*). Utilissima fu (per la generalità di quelli, che gustar non potevano gli argomenti metafisici) la confutazione di Pietro Bayle, il quale evitando le dimostrazioni dirette, rilevò colla vivezza della immaginazione e colle grazie dello stile suo, gli assurdi che risultavano dalla strana ipotesi della sostanza unica del mondo (*c*). Due scrittori in fine, a noi più vicini, con una chiara e logica analisi de' principî, de' sofismi, e degli artifiziosi ragionamenti di Spinoza, tolsero ogni prestigio alle sue metafisiche sottigliezze. Questi sono, l'Abate Condillac *nel trottoto de' sistemi*, testè citato, e l'illustre Cardinale Gerdil in una delle sue metafisiche dissertazioni (*d*).

Molti han creduto che le estremità alle quali giunse Spinoza avessero la loro radice ne' principî della filosofia cartesiana, mossi sopratutto dalla somiglianza, che la definizione della sostanza di Spinoza ha con quella di Cartesio, e dalla analogìa che scorgono tra 'l concetto di costui, che faceva consistere la sostanza della materia nella estensione geometrica, e l'opinione di Spinoza, il quale fece dell'estensione la sola e unica sostanza possibile. Ma quì senza rimescolare nuovamente le metafisiche speculazioni intorno alla sostanza, ci limitiamo solamente all'osservare, che Cartesio nel definire la sostanza per quel *che esiste per modo, che di null'altro ha bisogno per esistere*, non intese darle altra indipendenza, se non quella che gli scolastici dissero *de subiecto inhaesionis* (*e*); mentrechè Spinoza le attribuì l'indipendenza da ogni altra causa efficiente, e ne fece un subbietto necessario e unico, che non può essere da altro prodotto. E circa l'incompatibilità trai principî dell'uno e dell'altro rimanderemo i nostri lettori all'egregia dissertazione del lodato Gerdil, il quale l'ha luminosamente dimostrata (*f*). Certamente nulla è tanto ingiusto, quanto il confondere la dottrina del filosofo, che distinse la materia dalla sostanza pensante, e ripose nella intelligenza la causa efficiente di tutte le cose, con quella del perturbatore di tutti i principî, che trasportò nella materia l'intelligenza e la stessa Divinità.

(*a*) Brucker hist. philosoph.

(*b*) V. la nota 55.

(*c*) Bayle Diction. art. Spinoza, nota lettera N.

(*d*) Dissertazione *della* esistenza di Dio, e della immaterialità delle sostanze intelligenti. Ediz. di Roma del 1806. T. II, pag. 285.

(*e*) V. sopra a pag. 134 e N. 71.

(*f*) *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* T. IV. p. 335.

SEZIONE SECONDA.

Dello scetticismo di Bayle.

È forse una delle più inesplicabili contraddizioni dell'umano pensare, che lo scrittore, il quale meglio d'ogni altro rilevò gli assurdi del panteismo di Spinoza, e più indignato mostrossi delle sue conseguenze, aprisse una nuova scuola, di quella più perniziosa. L'abuso delle ipotesi, e la contrarietà de' metafisici sistemi eran già, sul finire del decimosettimo secolo, giunti a quel segno, a cui succeder suole l'incertezza delle opinioni, e l'indifferenza per la verità. Tal'era in talune parti dell'Europa la disposizione degli animi, quando apparve Pietro Bayle (*a*), il quale alla qualità di acuto dialettico accoppiava una immensa erudizione, ed un criterio logico al suo tempo non comune. Ed essendo naturalmente inchinato all'arte del disputare, trovò nella condizione stessa di sua famiglia l'occasione di esercitarla; dacchè cominciò dall'immergersi nelle controversie teologiche, che la riforma aveva acceso, e la rivocazione dell'editto di Nantes aveva ridestato. A tale primo esercizio succeduto era l'altro de' giornali letterarî, del qual genere di produzione fu un de' primi promotori (72). Alla perfine, dopo molti scritti e opere, nelle quali aveva fatto risplendere il suo ingegno; e dopo di avere riscosso l'ammirazione de' dotti pe' pensieri publicati intorno alla cometa dell'anno 1680; dedicossi interamente alla compilazione *del dizionario storico e critico*, maraviglioso repertorio dell'antico e del moderno sapere. Niun altro libro fu di questo più avverso alla sana filosofia e alla religione insieme: a quella, per aver fatto d'ogni articolo un esercizio di scettiche disputazioni: a questa, per avere ad ogni tratto disseminato i germi dell'empietà, il disprezzo dell'autorità, e la derisione delle più auguste credenze. Bastò egli solo per operare nella filosofia quel cangiamento, che molti secoli prima vi avevan prodotto le due lunghe età de' sofisti e de' nuovi accademici; e per tramandare al secol seguente l'eredità delle dottrine inreligiose.

Ma fu egli *scettico* o pur *sofista*, inteso questo vocabolo nel suo antico significato? Certamente quando leggonsi la bella confutazione ch' egli fece della dottrina di Spinoza, e la dimostrazione della immaterialità dell'anima contra la sentenza di Dicearco (*b*); non si può concepire, come con sì chiare nozioni delle due più essenziali verità della filosofia, potesse l'animo suo abbandonarsi al dubbio sopra le altre, che ne sono le conseguenze. Questa considerazione non è infievolita, ma rafforzata dal costante studio che Bayle

(*a*) N. in Francia nel 1647, e morto in Olanda nel 1706.

(*b*) Art. Dicéarque.

adopera nel rilevare tutto quel, che in ogni suggetto puossi logicamente affermare o negare, senza che faccia mai apparire a qual delle due sentenze darebbe egli il suo assentimento. Lo sforzo stesso, che fa per istabilire in ciascuna di esse l'equiponderanza delle ragioni, dimostra che volle correr dietro alla lode di abile dialettico, piucchè di ricercatore del vero. In fatti scegliendo per esempio uno de' suoi più rinomati articoli, quello in cui misurar volle le sue forze con Leibnitz (*a*), vedesi ivi a larga mano profusa l'erudizione per raccogliere tutto quel che gli antichi e i moderni han pensato intorno all'anima de'bruti. Una particolar vaghezza prese ivi l'autore di rilevare i logici difetti di ciascun ragionamento, e di confondere i dogmatici obligandogli di rendere ragione di tutte le proposizioni, che assumono come vere. In ogni discettazione combatte l'assurdo logico coll'assurdo teologico, o questo con quello, e giovasi felicemente delle armi del ridicolo, allorchè le opinioni giungono a quelle estremità, che confonder sogliono il ragionamento. Per la qual cosa dopo di aver letto tutte quelle erudite note, domanda ciascuno a se stesso, qual sentenza avesse egli seguito tra l'automa di Pereira, l'anima sensitiva de' cartesiani, e l'anima razionale di Rorario? Sarebbe inutile l'andarla cercando, e ciò per sua propria confessione; imperocchè parlando del P. Daniel, che scrisse *il viaggio del mondo cartesiano*, notò, che gli argomenti cartesiani ci menerebbero a conchiudere che gli uomini sono ancora essi macchine. « È questo forse, dic'egli, il più debole sito della piazza, il quale conferma un giudizioso concetto che si può formare della natura delle umane conoscenze ». « Una setta abbattuta la quale fugge in rotta per non poter più resistere, trova sempre i mezzi da rialzarsi, tostochè lascia la difensiva, e prende l'offensiva o colla diversione o col ritorcimento. Sicchè il combattimento delle sette è sempre come quello, che per alcun tempo sostennero i Greci e i Troiani nella notte in cui fu presa Troia, cioè vincendosi d'una parte e dall'altra, secondocchè ciascuno cambiava le parate in risposte. Il cartesiano non prima ha abbattuto e annientato l'opinione degli scolastici intorno all'anima de' bruti, che si accorge poter egli essere battuto colle stesse armi sue, quando gli si dimostra che i suoi argomenti provan troppo; laddove se egli sia coerente nel ragionare, rinunzierà a talune opinioni, che sostener non potrebbe senza esporsi al ridicolo, e senza ammettere assurdi, i quali saltano agli occhi ». « Checchè ne sia uopo è convenire che il vantaggio che il P. Daniel riporta sopra l'opinione di Cartesio, sta tutto nelle obbiezioni da lui proposte, e non nelle risposte date alle obbiezioni cartesiane. Non nega egli che queste sieno oltremodo impacciative, ma sostiene non essere da meno quelle, che vengono dalla volta sua proposte, si che la materia prestasi a *buone ripresaglie*. Cerchereste invano nel suo scritto la so-

(*a*) Art. *Rorarius*.

luzione delle difficoltà fisiche morali e teologiche, che si propongono a'peripatetici intorno all'anima de'bruti. Si limita a rispondervi, che se in quelle cose v'ha dell'incomprensibile; non ve n'ha meno nelle ipotesi di Cartesio. La definizione dell'anima del bruto, come *d'una sostanza capace di sensazione*, vale a dire, di *vedere*, di *sentire* ec., è tanto chiara, quanto la definizione dello spirito data da'cartesiani di *una sostanza, che pensa e che ragiona*. Tali sono le parole del P. Daniel, che più appresso cerca dimostrare come meglio puote. Alquanto più innanzi aveva detto, che l'anima de'bruti non è materia, nè spirito, ma è un *Essere medio* tra' due, il quale è capace soltanto di percezione e di sensazione, e non di ragionamento e di pensiero. Se non dice nulla di meglio, bisogna incolparne non i suoi lumi, ma la natura del suggetto (*a*) ».

Il modo, col quale Bayle trattò la quistione dell'anima de'bruti, non è diverso di quello, che serbò in tutte le altre sue innumerevoli disettazioni; dal che apparisce manifesto, aver egli riposto nell'arte del dissertare lo scopo d'ogni scienza, quasicchè il pensiere fosse dato alla mente per pascere la sua curiosità, e non per trovare il vero. Nè di tal conclusione può dubitarsi dopo aver letto l'elogio, ch'egli scrisse del pirronismo in una lettera a Vincenzio Minutolo di Ginevra suo amico. « Per verità, dic'egli, non dee parere strano che molti dessero nel pirronismo, essendocchè questa è cosa comodissima. Voi potete impunemente disputare con chiunque senza temere quegli argomenti *ad hominem*, che talvolta sono di grande impaccio; nè temete ritorcimento d'argomenti, dapoichè nulla affermando, abbandonate di buon grado a tutti i possibili sofismi e ragionamenti qualunque siesi opinione. E per questo stesso non siete mai obligato di venire alle armi difensive. In una parola, disputate quanto volete, e dubitate d'ogni cosa, senza temere la pena del taglione (*b*) ». Se molti diedero nel pirronismo, la generalità degli uomini non sa certamente concepire nè spiegare, come il dubbio, che è la condizione più penosa per la mente, possa essere dagli scettici considerata, come stato di tranquillità e di riposo.

Vuolsi non pertanto distinguere in Bayle lo scetticismo storico dal filosofico. Quanto al primo, utilissima è la sua critica nella investigazione dei fatti e delle relazioni delle cose, perchè la rigorosa connessione delle pruove conduce allo scoprimento del vero, e nello stesso tempo accostuma la mente alla severità del giudizio logico. Ma per rispetto al secondo, il suo dubbio sistematico, applicato a tutte le verità astratte, e spezialmente alle intuitive, non solamente priva la mente della naturale evidenza, che l'è data come principal guida del giudizio, ma le fa perdere il senso e l'amore del vero.

(*a*) Art. Rorarius N. G.

(*b*) Oeuvres diverses de Bayle. T. IV. pag. 537.

E però, se non fu egli scettico nel senso che non impugnò teoricamente gli elementi della umana cognizione, siccome altri fecero prima e dopo di lui; aperse certamente la strada allo scetticismo facendo della dialettica quello stesso uso, che fatto ne avevano i greci sofisti.

Molti lo accusarono di tendenza all'assurda dottrina de'manichei, perchè in niun altro articolo mostrò tanta destrezza di ragionamento, quanta ne adoperò nell' esporre i fatti e gli argomenti, a'quali si attengono i fautori de' due principî. E per verità, men di questa pruova sembra di qualche peso l'altra, che si trae da un suo proprio concetto, cioè che le obbiezioni proposte da' manichei, da' marcioniti, e in generale da tutti gli eretici, i quali ammettevano i due principî, possono essere sciolte co'lumi della rivelazione e non della ragione (*a*).

In conclusione lo scetticismo scolastico nacque in lui dal proposito, che avevasi formato di abbattere la presunzione de' filosofi dogmatici, e dal desiderio di apparir primo nell'arte del ragionare. E se, salva l'ammirazione dovuta al suo luminoso ingegno, fosse lecito giudicarlo co'colori, ch'egli stesso adoperò nel ritratto d'uno de'più oscuri nomi del suo dizionario, diremmo, che amando grandemente lo spirito di contraddizione, volle far mostra d'ingegno nell' impugnare le più sicure dottrine; e facendo della libertà del filosofare il suo principale diletto, volle esercitarla insino all' abuso. Cotesto giudizio non è molto diverso da quel di Leibnitz, il quale a rispetto delle animose contese letterarie da Bayle sostenute, osservò « che un mezzo da impiegare utilmente la penna di lui, sarebbe stato appunto il contraddirlo apparentemente quando scriveva cose buone e vere, onde stimolarlo a seguitare; laddove contraddicendolo quando ne diceva delle false, era lo stesso che impegnarlo a scriverne ancora delle peggiori (*b*) ».

Certa cosa è, che niuno scrittore di quella età fu più di lui dannoso all'avanzamento della filosofia, e alla soda istruzione della gioventù. I frutti, che ricavaronsi dalla immensa erudizione e dalla critica del dizionario storico, furono: 1.° che il dubitare fosse preferito alla ricerca del vero: 2.° che ogni *autorità* divenisse sospetta; 3.° che l' onor della scienza fosse riposto unicamente nel discettare; 4.° che la gravità dello stile filosofico venisse in fastidio a'comuni pensatori, e apparisse sterile ed insipida di rincontro all'ameno, al giocoso e al ridicolo; 5.° che le quistioni astratte fossero trasportate nel concreto delle analogie sensibili; 6.° che la filosofia con picciolo dispendio di studio e di riflessione divenisse l'occupazione di tutti gli ameni spiriti. Son questi i tratti caratteristici del nuovo gusto, che formossi sul finire del secolo decimosettimo, e di cui è dovuto a Bayle il primo onore.

(*a*) Art. Pauliciens Nota E.

(*b*) Lettera a Burnet T. VI pag. 273.

SEZIONE TERZA.

Dell' incomprensibile di Hume.

Al cominciar del secolo decimottavo erano le menti già preparate al gusto del dubitare e del discettare, quando apparve un nuovo ingegno, il quale, non per aver lode di destro ragionatore, ma per amor della *acatalepsia,* imprese a scrutinare la natura dell'umano intelletto, insieme cogli elementi d'ogni sua conoscenza. Questi fu Davide Hume (*a*), il quale scegliendo sempre il più debole lato di ciascuno de' metafisici sistemi, e da' principî in quelli ammessi logicamente procedendo, pervenne a rinegare l'esistenza e la realità di tutte le cose. Tal è lo scopo del suo celebre *trattato della natura umana* publicato nel 1739, e de' *saggi filosofici,* ne' quali per tutto il corso di sua vita, andò ritoccando, comentando, e ampliando le medesime idee (*b*). Cominciamo dalla sua dottrina intellettuale.

I. Dottrina intellettuale.

« La scienza dell'uomo, essendo quella da cui prendono lume tutte le altre parti dell'umano sapere, de' essere considerata non solamente come la prima per importanza, ma come necessaria alla soluzione delle quistioni, che formano il suggetto delle altre discipline. Ella stessa non pertanto è fondata sulla osservazione e sulla sperienza. Ognuno in se riflettendo, sente che tutte le nostre conoscenze sono, o percezioni di obbietti presenti, o ricordanze di percezioni passate, e che le prime vincono in vivacità le seconde. Queste hanno già ricevuto un nome nel linguaggio filosofico, e chiamansi *idee* o *pensieri;* laddove le prime restano tuttora senza veruna denominazione. Sia dunque permesso dare loro un nome, e sia quel d'*impressione*. Un tal vocabolo esprimer dee tutte le percezioni, che hanno un certo grado di forza, come quelle dell'udito, della vista, del tatto, alle quali puossi anche aggiugnere l'amore, l'odio, il desiderio, la volizione. Per contrapposto delle impressioni, le *idee* son quelle percezioni meno vive, che risvegliansi nell'anima, quando questa riflette alle passate sensazioni. Per quanto libera e illimitata apparisca la facoltà di produrre i pensieri e le idee, pure in realtà è ristrettissima, perchè versa soltanto circa il comporre e scomporre i pochi elementi, che le somministrano i sensi e la sperienza. Ciò dimostrasi per due irrefragabili argomenti. Il primo è, che tutte le nostre idee, per quanto sublimi sieno, si possono sempre scomporre in idee semplici, ciascuna delle quali è la copia d' un sentimento o d' una sensazione, che le corrisponde. E questo un fatto che può essere dimostrato vero anche nelle idee, le

---

(*a*) Nato nel 1711, m. nel 1776.

(*b*) V. i *saggi intorno all' intelletto umano*, ne' quali compendia i principî del suo sistema.

quali sembrano più lontane da tale origine, come per esempio l'idea di Dio, o sia dell'Essere dotato d'intelligenza, di sapienza e di bontà infinita. Cotesta idea nasce in noi dalla riflessione, che facciamo sopra le operazioni del proprio spirito, vale a dire ampliando illimitatamente il concetto delle qualità di Esseri sapienti e benefici, che in noi stessi osserviamo. In somma ogn'idea viene da una impressione, che le corrisponde. Che se taluno dubiti della universalità di tale proposizione, produca l'eccezione, perchè sarà facile additare l'impressione da cui originariamente discende ».

« Il secondo argomento poi è, che quando qualche naturale difetto tolga ad un uomo la capacità d'una data spezie di sensazione, resta egli privo ancora delle idee, che da quella sensazione nascono; il che può essere applicato non solamente al caso, in cui un organo non abbia mai ricevuto l'impressione di un obbietto atto a produrre una data sensazione, ma ancora a quegli uomini, i quali non hanno mai provato un sentimento o una passione qualunque, lodevole o biasimevole che sia. Si è molto disputato del significato del vocabolo innato, perchè questa parola è stata presa in un senso vago e indeterminato, siccome pure è avvenuto alla voce *idea*, a cui Locke dà promiscuamente molti e diversi significati, cioè di *percezione*, di *sensazione*, di *passione*, e anche di *pensiero*. Ora dando a' termini *impressione* e *idea* il significato testè detto, e prendendo la voce *innato* nel senso di *originale*, che vuol dire non copiato da veruna antecedente percezione, converrà dire, che le impressioni, e non le idee, sono innate. E per parlare più francamente, Locke in questa controversia è stato indotto in errore dagli scolastici, i quali coll'aiuto di termini indefiniti conoscevano l'arte di dare alle dispute una fastidiosa prolissità, senza mai toccare il punto della controversia (*a*) ».

Fermiamoci in questo punto, per non perdere di vista nè la nota che Hume fa a Locke intorno a' varî significati della parola *idea*, nè la lepida soluzione ch'egli dà della controversia sulle idee innate. Se da una parte Locke non è immeritamente accusato di avere confuso in un vocabolo solo più e distinte operazioni dell'anima, che diremo di Hume, se lo stesso uso ha fatto della voce *impressione*? Snodiamo il pensiero sì dell'uno, che dell'altro.

Locke credette, che le *idee* fossero gli obbietti immediati delle umane conoscenze, ma al pari di Cartesio e del comune de' filosofi, riconobbe essere la percezione una nozione complessa di più idee semplici, delle quali facilissima è l'analisi. In ogni percezione noi distinguiamo l'anima che percepisce, l'obbietto esterno che si percepisce, o l'atto dell'anima, per lo quale ne acquista la conoscenza. Queste tre idee semplici non è chi non possa leggerle nella struttura stessa delle lingue, nelle regole della gramatica, e nel

(*a*) Essai sur l'entendement humain, second Essai sur l'origine des idées.

retto senso del naturale giudizio. Gli antichi, a cominciar dagli *eleatici*, e i moderni tutti han presupposto un quarto elemento della percezione, cioè l'immagine dell'obbietto, o sia quel che comunemente intendesi per *idea*. Giusta tal concetto, la mente non vede l'obbietto, ma la sua immagine, circa la rassomiglianza della quale, hanno le diverse scuole variamente disputato, ammettendo tante diverse gradazioni, quante son quelle che passano dalla realità all'apparenza, e per sino alla illusione. Ora Locke scambiò sovente l'immagine dell'obbietto coll'atto della percezione, e talvolta ancora coll'obbietto stesso, ma il suo errore fu di linguaggio e non di concezione, dapoichè distinse sempre lo spirito, che percepisce dall'atto della percezione, e dagli obbietti.

Hume per contrario, dopo aver compreso in due classi o spezie, tutte le percezioni dello spirito, cioè in *impressioni* e in *idee;* non fece veruna distinzione tra lo spirito, l'obbietto, e l'atto del percepire, ma considerò lo spirito come l'aggregato delle impressioni e delle idee unite insieme. Una sola per lui è l'interna operazione dell'anima, la *percezione:* una la sorgente di tutte le conoscenze umane, l'*impressione:* le sensazioni, le passioni, e ogn'interno commovimento, o *emozione,* altro non sono che impressioni. Ora è manifesto, che cotesto *spirito passivo* di Hume non riconosce altra origine delle sue conoscenze, se non la sensazione; nel che egli segue il principio cardinale della dottrina de' peripatetici, degli epicurei, di Gassendi e di Locke; ma si allontana da costoro, allorchè nega alla riflessione qualunque parte nella formazione delle idee. La nota dunque ch'egli fece a Locke fu dettata, non dal desiderio di distinguere gli elementi della percezione, ma dal proposito di confondergli insieme, e quasi per riprendere i metafisici suoi antecessori, di avere voluto imprendere un'analisi, di cui il suggetto era per sua natura incapace. Con molta affinità di principî e di vocaboli, Hume in questa prima parte della sua dottrina avvicinossi ad Hobbes, e sembrò voler dare nuove fondamenta al materialismo.

Ma ben altro fu lo scopo del *trattato della natura umana*. Riportando tutte le umane conoscenze alle impressioni, e togliendo alla riflessione la facoltà di formare nuove idee, volle Hume cancellare le nozioni primitive, come quelle della sostanza, della potenza attiva, della causalità, e togliere la personalità allo spirito, confondendolo colla collezione stessa delle idee. E però, secondo lui, non può la ragione formare veruna idea *a priori;* son vani i nomi di sostanza materiale o immateriale; oscure e incerte sono le idee di *potenza,* di *forza,* di *energia,* o di *relazione;* i vocaboli da noi adoperati per esprimere coteste idee son sinonimi, de' quali abusiamo allorchè vogliam definire gli uni per gli altri; vano è il significato che diamo alla parola *potenza,* proposizione sopra la quale passa egli a fondare la sua famosa dottrina intorno alla causalità.

« Per quanto noi ci affatichiamo di conoscere le relazioni degli obbietti e de' fenomeni che ci circondano, non è possibile scoprire la potenza, il le-

game o la qualità (comunque voglia chiamarsi), che congiunge la causa coll'effetto, e fa che una sia l'immancabile conseguenza dell'altra. La successione di due fatti, che noi crediamo connessi, non ci svela nulla delle relazioni loro; del pari che l'aspetto esteriore d'un obbietto qualunque non può farci antivedere veruno degli effetti, che da quello potrebbero nascere. La *solidità*, l'*estensione*, il *moto*, e in generale le qualità sensibili della materia, son qualità in loro stesse compiute, ma non additano veruno degli effetti, che possono da esse risultare. Ciò non pertanto la scena dell'universo è soggetta ad un continuo cangiamento; gli obbietti si succedono incessantemente gli uni agli altri, ma la potenza o la forza, che anima quella macchina, si sottrae agli occhi nostri. Il fatto ci dice, che il calore è compagno inseparabile della fiamma, ma non possiamo certamente congetturare o immaginare quel, che gli unisce insieme. Si può dunque conchiudere, non darsi caso alcuno, in cui si possa dall'azione d'un corpo ricavare l'archetipo della idea della potenza. Locke affermò, che questa idea nasce in noi dall'osservare le nuove produzioni che avvengono nella materia; ma egli stesso aveva già detto, che le idee semplici e originali non possono nascere dal ragionamento, sì che è falso il suo concetto circa l'origine della idea della potenza (73). Se nulla ci dicono le sensazioni della connessione degli effetti colle cause loro, molto meno ce'l dice la riflessione, che far possiamo intorno alle operazioni dell'anima. Ma noi sentiamo (dicesi in contrario) l'interno potere di muovere gli organi del corpo e di regolare l'uso delle facoltà dell'anima per un semplice atto di volontà. Basta una volizione per mettere in movimento le nostre membra, o per suscitare nella immaginazione una nuova idea. E siccome la *coscienza* ci fa certi dell'imperio che la volontà esercita sopra di noi, così da lei acquistiamo l'idea della potenza, e con certezza crediamo esserne dotati noi, al pari di tutti gli Esseri intelligenti. L'idea dunque della potenza nasce dalla riflessione, o sia dal meditar che facciamo sopra le operazioni dell'anima (*a*) ».

Nulla, a senso di Hume, è più falso della credenza del nostro potere, perchè l'influenza della volontà sopra gli organi del corpo ci è nota per esperienza, la quale non ci lascia conoscere, com'ella operi; perchè non abbiamo lo stesso potere sopra i visceri i quali seguono le proprie loro leggi; perchè gli uomini interdetti per infermità nelle loro membra, sentono lo stesso potere de'sani, comechè in essi rimanga inefficace; e perchè dalla notomia conosciamo che nel moto volontario l'azione del potere spiegasi non immediatamente sugli organi, ma per mezzo di altri agenti secondari, come i muscoli, i nervi, e gli spiriti animali. In somma da tuttociò segue, che l'idea del potere non nasce in noi da veruna interna coscienza, nè dal ragionamento, ma dalla

(*a*) V. il saggio: *De l'idée de pouvoir, ou de la liaison nécéssaire.*

sola sperienza; e che comune, anzi volgare sia la massima, che quel che ha cominciato ad esistere, implichi necessariamente una causa, o una qualità produttrice. A tale conclusione ci piace contrapporre il detto d'un grande metafisico inglese, che questa è una di quelle opinioni volgari, le quali sono fondate sopra un'autorità molto più grave delle opinioni de'filosofi, il senso cioè della natura, al quale debbon costoro chinar la fronte, e riconoscerlo come la guida delle loro ricerche, se pur non vogliano rendere dispregevole la filosofia!

Ma coll'avere cancellato dalle verità intuitive la nozione della potenza, e insieme con essa il principio della causalità; e coll'avere per conseguente distrutto ogni causa finale e ogni ordine di provvidenza; potrebbe taluno credere, che Hume raffermar volesse la dottrina del materialismo. Nò, il suo scopo fu maggior di questo, perchè dubitò della realità delle stesse percezioni. Già il germe di tal dubbio trovavasi seminato nella sua semplicissima categoria *delle impressioni e delle idee*. Ora accettando come suo, tanto il principio di Locke, che le idee e non gli obbietti sono gl'immediati elementi dell'umana cognizione, quanto l'applicazione che di tal principio fece Berkeley alle idee delle cose materiali; dopo avere scambiato lo spirito colla collezione de' pensieri, scambiò il mondo e la materia colla collezione delle sensazioni. E siccome Berkeley credette dimostrare, che il mondo materiale fosse una fantasima de' nostri sensi; così Hume rinegò l'esistenza dello spirito e del mondo insieme. Nè da questa conclusione eccettuò qualsivoglia verità di fatto, neppur quella della propria esistenza. Tali verità, come le altre, son figlie della sperienza, e riconoscono l'origine loro dalla coscienza, e non dal principio pensante, il quale è un ente di ragione. Nulla, per lui, v'ha di reale e di vero nell'universo, non la materia, non lo spirito, non il *se medesimo*. Ecco l'apice della metafisica, al quale pervenne lo scrittore, al suo tempo, il più ammirato per chiarezza d'idee e per forza di logico ragionamento.

II. Dottrina morale.

La sua dottrina morale fu del tutto istintiva, o straniera a' lumi della ragione: « Il principio della virtù sta in un *sentimento morale*, innato o connaturale, il quale ci fa distinguere il bene dal male, e determina i nostri giudizî intorno alla qualità delle azioni: un tal sentimento nasce da prette *impressioni*, o sia dalle sensazioni del piacere e del dolore: v'ha al pari del fisico un piacere ed un dolor morale: quel che soddisfa le nostre inclinazioni forma il piacere, siccome quel che le contraria, forma il dolore: l'uno dicesi virtù, l'altro vizio: l'uno è dettato dalla benevolenza, l'altro dal suo contrario: contrario al principio della benevolenza è il sentimento dell'interesse personale, o sia dell'egoismo: le azioni libere son virtuose o viziose, secondochè piacciono o spiacciono al sentimento morale. Non debbe il principio della moralità cercarsi nella ragione, perchè quel principio è di sua natura attivo, mentrecchè inerte è la ragione: l'ufizio di questa si limita

a conoscere le idee semplici, a scoprire le relazioni delle cose, e a dimostrare le verità meno note, restando sempre nella sfera delle idee, e nella indifferenza d'un giudizio puramente speculativo. Ora il principio attivo, che determina l'azione, è la volontà, la quale neppure è determinata dalla ragione, tra perchè questa non può somministrarle altro, che la conoscenza delle relazioni o delle qualità, sopra le quali fonda i giudizî suoi; e perchè una tal conoscenza non è di per se sola capace a determinarla, se pure non le riuscisse di risvegliare qualche desiderio o passione. Le passioni sono il vero motore della volontà, ma non sono dalla volta loro capaci di regolarla, e interamente determinarla ».

Reassumendo l'esposta dottrina, il sentimento morale è per Hume, una opinione, o una idea istintiva impressa in noi dalla natura, per opera della quale conosciamo il giusto, l'onesto, l'ordine, la convenienza delle azioni. Insieme col sentimento morale concorrono le altre inclinazioni o istinti, talvolta benefici e talvolta ancora malefici: niuno ha per se solo il potere di determinare la volontà: la ragione non è, se non una sterile osservatrice della qualità delle azioni, alle quali la volontà è spinta da contrarie inclinazioni del tutto istintive. Ma chi è che in fine la determinerà, e qual'è la fiaccola che la rischiarerà nel giudizio della scelta? È manifesto, che volle egli formare una mente scettica, di cui l'equilibrio non potesse trovarsi se non nella equiponderanza del dubbio.

III.
Dottrina teologica.

Ascoltiamo ora il suo sistema teologico, di cui i principî son chiaramente esposti nella *storia naturale della religione*, e ne' *dialoghi intorno alla religione naturale*. Il problema ch'egli propose a se stesso, fu: *come lo spirito umano fosse pervenuto a formarsi una religione?* Ecco la sua soluzione: « È un fatto *incontrastabile*, che salendo al di là di 1700 anni trovasi l'idolatria essere la religione di tutto il genere umano; se si eccettua il *deismo* di una o di due nazioni, e lo scetticismo d'un picciol numero di filosofi, de' quali può non tenersi conto. Puossi dunque avere per certo che il *politeismo* fu la prima credenza religiosa degli uomini. Questa verità di esperienza può ancora essere razionalmente dimostrata, se vogliamo seguire i naturali progressi delle umane conoscenze. Lo spirito si sviluppa per gradi; formasi l'idea del perfetto, astraendolo dall'imperfetto; non giugne a comporre l'idea della Divinità, prima che non abbia a poco a poco appreso a separare nelle stesse sue concezioni il picciolo dal grande e il tenue dal sublime. Il pretendere che la mente abbia in un attimo abbracciato i principî del deismo, sarebbe lo stesso che fargli d'un salto superare la distanza, che passa tra la natura umana e la divina. Non vuolsi negare che un tal argomento possa essere cavato dalla struttura e dall'ordine dell'universo, ma non è concepibile, che fosse caduto nella mente d'uomini rozzi, quando essi formaronsi le prime idee della religione. Un animal misero e selvaggio, quale l'uomo era ne' primordî della società, collocato trai

bisogni e le passioni, non aveva la calma da ammirare le bellezze della natura, e non sapeva investigare le cause degli obbietti, co' quali erasi sin dall' infanzia familiarizzato. In conferma di che, vuolsi osservare che se gli uomini avessero da prima riconosciuto e adorato l'Ente supremo, non avrebbero giammai abbandonato una tal credenza, nè l'avrebbero cangiata per la idolatria. Imperciocchè gli stessi principi che l'avevano fatta nascere, l'avrebbero conservata, non potendo niuno negare, che lo scoprire una verità, è sempre più difficile del conservarla ».

« D' altra parte se, lasciando da banda la contemplazione delle opere della natura, l'uomo andasse cercando le vestigie d'un potere invisibile negli stessi avvenimenti della vita umana, la varietà e la contrarietà de'medesimi il menerebbe al politeismo. Vedrebbe egli, che la tempesta distrugge quel che il sole ha fatto maturare; che gli ardori del sole disseccano le piante, che le piogge e le rugiade hanno nutrito; vedrebbe qua una nazione desolata dalla fame trovare la sua salute nella guerra; colà un regno florido e ubertoso, essere spopolato e ridotto in miseria dalle malattie e dalla peste; e la stessa nazione, ora vincitrice e ora vinta. In breve, vedrebb' esser varia e incerta la dispensazione degli avvenimenti, a' quali diciam, che presegga una particolare provvidenza; dal che persuaderebbesi, che la varietà e l'incertezza proviene dalla opposizione e dal conflitto di diverse intelligenze, le quali han diviso tra loro l'imperio del mondo. Laonde ogni popolo ha una divinità protettrice, ogni elemento è diretto da un padrone invisibile; ciascun di essi, non solamente non guarda le cose come l'altro, ma è vario e incostante, sì nel favore che nell' odio uopo è procurarsi la benevolenza loro, o calmarne lo sdegno; colle preghiere, co' sagrifizî, co'riti. Tali sono le cagioni de' beni e de' mali, tra' quali alterna la vita umana: tali i mezzi e i rimedî, per ottenere i primi, e per liberarsi da' secondi. Niuna dunque delle nazioni idolatre attinse la religione dalla contemplazione della natura, ma le religioni tutte nacquero dagli avvenimenti della vita, dalle speranze, e da' timori, da' quali gli uomini sono incessantemente agitati. Il deismo stesso non è nato dalla contemplazione dell' universo, ma è uscito dal seno del politeismo ».

« Tra queste due spezie di religioni v' ha una tendenza a corrompersi scambievolmente; il perchè gli uomini sono in un perpetuo ondeggiamento, e stanchi dell' una passano all' altra. Ciascuna ha i proprî vantaggi e inconvenienti. Il deismo, riconoscendo un solo Dio, che è la suprema ragione, dovrebbe, per natural conseguenza purgare il culto religioso da ogni cosa frivola e irragionevole, e spezialmente da ogni inumanità; dovrebbe empiere il cuore dell'amore della giustizia e d'una universale benevolenza. Ma cotesto grande vantaggio è compensato da parecchi inconvenienti: la credenza in un Dio unico, creator di tutte le cose, accompagnata dagli spaventi della superstizione, abbatte ed umilia lo spirito umano, e gli presenta

come tipi di virtù l'astinenza, la penitenza, l'umiltà, l'obbedienza passiva, e le altre virtù monastiche, come le sole che piacciano all'Ente Supremo: i suoi adoratori risguardano come empî ed assurdi gli altri culti, condannano questi alla vendetta divina ed umana, ed accendono odî implacabili e persecuzioni tra sette religiose. Il politeismo d'altra parte, essendo fondato sopra la sola tradizione popolare, finisce per ammettere le opinioni le più depravate, e le più abominevoli pratiche, d'onde segue pure, che la credulità del popolo diviene il giuoco della furberia e dell'impostura: da tali sistemi religiosi scomparisce la morale insieme con ogni sentimento d'umanità. Ma pure il politeismo ha molti e grandi pregi: suddivido e limita il potere della Divinità; e siccome può accrescere il numero de' numi all'infinito, così non trova difficoltà di ammettere i culti e i riti delle altre nazioni: è tollerante, conciliatore, e non persecutore di qualunque altra dottrina: a differenza dell'*altiero deismo* crea gli dei di poco superiori agli uomini, e apre il cielo anche agli avventurieri: ci permette di avvicinarci ad essi con maggiore assicuranza e talvolta ancora, senza nota di empietà ci rende loro emuli; dal che poi nascono l'attività, lo spirito, il coraggio, la grandezza d'animo, e in una parola tutte le virtù, le quali fan grandi le nazioni (*a*) ».

Niuno prima di Hume, aveva tessuto l'elogio del politeismo, o aveva osato negare la naturale tendenza della ragione al riconoscimento e al culto dell'Ente supremo. Ma nella serie delle strane opinioni filosofiche, che illustrar dovevano il secolo decimottavo mancar non poteva anche chi cercasse dare risalto a quella dottrina teologica, di cui l'umanità aveva una volta arrossito. Ora Hume non solamente la riprodusse, ma volle dimostrarla connaturale all'uomo.

Due sono le proposizioni, che egli assume come evidenti, 1.° che il politeismo sia la più antica di tutte le religioni; 2.° che il naturale progresso delle nostre conoscenze dovette per necessità condurre l'uomo a quel culto, nel quale trovò di che soddisfare le speranze e i timori suoi. La prima sarebbe una verità di fatto, la seconda una verità di ragione. Esaminiamole.

E in prima domandiamo d'onde abbia egli ricavato, che prima dell'era volgare, e sin dalla origine del genere umano il politeismo fosse l'unica religione del mondo? Dalla storia greca, cioè da Erodoto, da Esiodo, da Diodoro Siculo! Questi almeno son quelli che di tratto in tratto egli cita, e a' quali si riferisce, allorchè dice esser questa una verità attestata da tutti i monumenti dell'antichità. Erodoto ed Esiodo sono i più antichi scrittori della Grecia: del secondo l'autorità può essere addotta soltanto per dimostrare, come al suo tempo i greci riconoscessero più di trentamila divinità,

(*a*) V. la storia naturale della religione nelle opere filosofiche di Hume. T. III. Amsterd. 1759.

e come essi favoleggiassero circa l'origine loro: il primo è certamente lo storico, che antecede a tutti e di cui l'età va fissata a cinquecento anni prima della era volgare. Degli scrittori romani, non è verisimile che Hume voglia o possa giovarsi, perchè non poterono o non seppero penetrare al di là de' tempi de' greci. Infine per istabilire tutti i dati necessarî al ragionamento, giova ancora ricordare, che la greca cronologia comincia dalla ristaurazione de' giuochi olimpici, o sia dall'anno 770 in circa, avanti l'era volgare; e che prima di questo tempo gli annali e le origini delle nazioni del paganesimo entrano nella storia incerta, la quale mette capo e s'immedesima ne' tempi favolosi. Ora il ricorrere all'autorità de' greci scrittori è lo stesso che supporgli grandi maestri di archeologia. Ma chi non sa che i greci ignorarono sempre la propria loro origine; che ricevettero dagli Egizî e dagli altri popoli dell'Asia orientale la scienza teologica, o sia la mitologia, di cui per ignoranza alterarono le figure e il senso; che essendo figli di colonie di quegli stessi popoli, si credettero aborigeni; che essendosi separati da tutte le altre nazioni, tennero queste in tal vile conto, che ignorar vollero le lingue, i costumi e le antichità loro. Tal'è la fonte, da cui Hume ricavar volle un assioma di storia universale.

D'altra parte v'ha la storia d'un popolo ben più antico del greco, di cui il primo storico precede di più di 500 anni il padre della storia greca. Questa storia è calcata sopra una cronologia, non civile e particolare come la greca, ma naturale e comune alle contemporanee nazioni: ella inoltre risale insino al nascimento del genere umano, e cominciando dalla formazione delle famiglie e de' popoli, espone la primitiva partizione delle tribù e delle nazioni, che popolarono la terra. L'autenticità de' libri ne' quali è racchiusa, non potrebb'essere (logicamente e criticamente parlando) rivocata in dubbio, perchè corre da più di duemila anni tradotta in tutte le lingue; perchè è riconosciuta dal popolo per cui fu scritta, e che tuttora è vivente; perchè in somma l'identità loro è raffermata da tutti i caratteri di verità e di originalità, che la critica esige come requisiti della certezza storica. Tal'è la storia del popolo ebreo, che poteva Hume non riconoscere come sacra e divina, considerandola non pertanto come la più antica, anzi come l'unica storia civile del mondo. Da questa storia appariscono più verità, le quali tutte distruggono la presupposta antichità e universalità del politeismo. Il popolo ebreo professa il puro culto di Dio come l'antica religione de' padri suoi; i rettori di questo popolo sostengono una continua guerra per preservarlo dal contagio della idolatria, che andavasi sempre più spandendo tra' vicini; molti popoli, re, e capi di tribù rimangono ancora fedeli al culto della Divinità, e sono per uniformità di credenza i naturali alleati del popolo ebreo. In fatto di storia, come si può trascurare la più antica e attenersi alla più recente; come all'autorità del contemporaneo si può preferire una volgare opinione de' secoli seguenti; come alla testimo-

nianza d'uno scrittore che con perfetta cognizione di lingue, di costumi, di luoghi e di circostanze descrive gli avvenimenti del suo tempo, si può anteporre il detto di storici, che gloriaronsi d'ignorare tutto quel che greco non era; in fine come credere alla favola e alla poesia, più che alla storia? È questo un rimprovero non di ortodossia, ma di critica! Chiunque nello studio dell'archeologia delle nazioni, creda poter rifiutare l'autorità della storia giudaica, considerata come la più antica storia civile del mondo, non può schivare la nota d'uom prevenuto e di partigiano, e come tale merita d'essere condannato anche dal giudizio della *fiera e libera ragione.*

Passando ora alla seconda proposizione di Hume, cioè all'ostacolo che la conoscenza dell'Ente supremo avrebbe scontrato nelle primitive e rozze facoltà dell'uomo; non possiamo non ravvisare in questo concetto l'idea di coloro, che fan passare l'uomo dalla natura sensitiva alla razionale. Certamente se si considerasse l'uomo, come un animale schiuso dal calor della terra, perfettamente simile alle infime specie de' bruti, che attende la perfezione dell'esser morale dal materiale progresso delle forze fisiche, e dal lento corso della sperienza; non solamente lungo e penoso sarebbe stato il suo cammino, ma forse non sarebbe giammai uscito dalla sfera degli altri Esseri corporei. In questa ipotesi le sue necessità gli avrebbero forse somministrato le prime idee della Divinità, e forse ancora avrebbero in lui operato come nei bruti, i quali con cieca rassegnazione sopportano la fame, il dolore ed ogni altra materiale impressione, che sia avversa alla loro naturale sensibilità.

Ma ora trattasi di scoprire l'origine d'un sentimento morale, e non d'una materiale impressione, sì che all'investigazione di questo interno fatto dell'uomo dobbiam pervenire per argomenti, ricavati non dal fisico, ma dal morale. Il fatto che cercasi conoscere è, se l'uomo aprendo gli occhi alla luce e allo spettacolo dell'universo, si rivolse al cielo, o alla terra? Se adorò il fulmine che lo percuote, o la mano invisibile che lo scaglia? In questo sentimento la spezie umana non ha altri compagni sulla terra, e per conseguente non può la quistione essere sciolta per analogie ricavate dalla natura di altri Esseri intelligenti. Sola è chiamata dall'Autor della natura a conoscere lo scopo della propria esistenza; sola sentesi dotata della facoltà d'intendere e di ammirare la bellezza delle opere della creazione, di concepire l'esistenza del Creatore, di conoscere la qualità delle cose che percepisce, di pensare, di parlare, di soprastare e d'imperare agli altri Esseri animati; sola in fine scopre la successione del tempo, antivede il futuro, e in mezzo a tante prerogative accorgesi della corta durata della vita. Il progenitore di questa spezie di Esseri, al primo uso che fece di sua riflessione ignorar potè la mano del Creatore? Noi crediamo, che in uno de' due seguenti modi dovette sentirla e conoscerla: o per la spontanea luce della ragione: o per una special manifestazione, che volle Dio far di se alla sua creatura: il secondo modo ha del soprannaturale, e potrebbe da un sapiente di fiera ragione essere

rimandalo alla teologia rivelata: atteniamoci dunque al primo, ed esaminiamo quali obbiezioni potrebbe scontrare nella mente d'un *puro naturalista*. Hume ce l'ha già detto: il lento e penoso corso della sperienza! Ma nella ipotesi di Hume l'uomo si sviluppa come il bruto, il che è contrario alla natura dell'Essere intelligente. Esclusa cotesta ipotesi resterebbe l'altra, che suppone l'uomo creato nella età della infanzia, e non della matura ragione. Verrà di quì a poco l'occasione di esaminare la sua verisimiglianza. Ci si conceda per ora come un postulato, che la ragione dovette uscire perfetta dalle mani del creatore, e non solamente instrutta del pieno uso, che far poteva delle sue facoltà, ma ancora corredata di tutti i mezzi e delle arti del pensiero. Noi dimostreremo, che questa verità deesi tenere per certa ed evidente da chiunque non credesse alla eternità del mondo. Ora ammesso lo stato della perfetta ragione, la cognizione e l'adorazione dell'Ente supremo fu certamente il primo sentimento, che colla sua luce irradiò l'anima umana.

Con tali presupposti, rivolgiamoci nuovamente alla storia, e leggiamola da liberi pensatori, senza veruna prevenzione per l'autorità, o per le opinioni già acquistate: leggiamola, come per sottoporre una dimostrazione *a priori* alla pruova della sperienza.

Nella più antica di tutte le storie (la sola che contenga narrazioni di fatti e di tempi certi) troviamo stabilito, come prima tradizione del genere umano, il puro culto di Dio, e lo veggiamo accompagnato da una perfetta sapienza morale, la quale nasce, non dagl'insegnamenti della filosofia, ma dal naturale senso della ragione. Dalla medesima storia rileviamo ancora, che quella pura religione, combattendo sempre con tutti i culti fattizî, figli della ignoranza e della corruzione degli uomini, conservossi come un germe della primitiva dottrina, a cui la ragione tornar doveva per la sperienza stessa de' suoi errori. In fatti il rinascimento di quella dottrina è appunto l'epoca del ritorno delle nazioni alla umanità de' costumi e a'progressi della civiltà. La storia in somma ci dice, che il politeismo fu sbandito, non dalla filosofia (che niuna filosofia valse mai a svellerlo dalla mente de' popoli), ma dalla sperienza e dalla luce stessa della verità. Dopo questa chiara concordanza della ragione colla storia, i soli amatori de' paradossi possono riproporre alla umanità la dottrina del politeismo; se pur non fosse uno scettico, che nella incertezza d'ogni verità, e nella indifferenza per qualsivoglia opinione, risguardasse il pensiero come una spontanea e meccanica operazione dell' animo, e la religione come un prestigio utile a' fini della vita civile. Per uomini di tal fatta ogni credenza religiosa sarebbe dello stesso calibro, dapoichè per essi *egualmente insensato è il credere, e il ragionare* (*a*).

(*a*) Famosa conclusione di Hume. V. il trattato della natura umana Lib. I. Par. IV. §. 1.

IV.

Teoria di Hume, intorno alla realità e alla certezza.

L'autor d'una dottrina, che non riconobbe alcuna realità negli obbietti esterni e interni del pensiero, e ridusse la sostanza dello spirito ad una semplice collezione d'idee, doveva per necessità logica concepire la convizione dell'animo come un sentimento relativo alle apparenze, delle quali l'animo stesso si compone. « Quel che comunemente chiamasi certezza, disse Hume, è semplice probabilità: questa probabilità, soggettata ad analisi, va gradatamente attenuandosi, e finisce per disparire interamente. Imperciocchè dall'esser noi per natura capaci d'ingannarci segue, che le nostre conoscenze le più certe portino con esso loro la possibilità dell'errore. Le verità geometriche son fondate, è vero, sopra principî certi e infallibili, ma fallibili essendo le nostre facoltà, può l'errore trovarsi nell'applicazione loro; il perchè a rispetto di noi le stesse verità dimostrate divengono semplici probabilità. Ora volendo noi accertarci se ne' giudizî, che sembranci i più evidenti, ci fossimo ingannati, facciamo una revisione di giudizio, nella quale entriamo, come in una nuova scala di probabilità: di queste la seconda infievolisce la prima, mentrecchè la seconda è infievolita dalla terza, e così proseguendo insino a che nulla ne resta. Così in ogni giudizio la prima decisione, che facciamo intorno alla natura dell'obbietto è riveduta da una seconda, nella quale esaminiamo, se l'intelletto, che ha così giudicato, abbia potuto ingannarsi. E quando colla seconda decisione crediamo di avere schivato l'errore, siam chiamati a formare un terzo giudizio per conoscere, se ci siamo ingannati nell'estimare la veracità delle nostre facoltà. E siccome il terzo giudizio non esclude anch'esso la possibilità dell'errore, così è necessaria la quarta, la quinta decisione, correndo insino all'infinito. Ciascuna di tali incertezze riseca qualche cosa dalla primitiva evidenza, insino a che questa interamente svanisce. Da ciò segue, che le regole logiche condannano l'evidenza della mia ragione, e che ogni più ferma credenza finisce per essere compiutamente distrutta. La credenza è una legge assoluta della natura, la quale ci determina al *credere,* come al *respirare* e al *sentire:* è un atto, il quale proviene men dalla parte cogitativa, che dalla parte sensitiva della nostra natura ». Ecco una serie di sofismi, a dissipare i quali la filosofia dee chiamar in soccorso il retto senso naturale!

1.° In primo luogo, non può il nostro errore mutare la natura delle verità, facendo passare la certezza dimostrativa in probabilità: può l'errore farci credere dimostrazione quel, che tale non è, ma la possibilità dell'errore non altera la dimostrazione, nè il concetto che ne facciamo quando la verità è da noi conceputa tale quale ella è.

2.° Hume ammette che molte verità son da noi concepute tali quali sono, e per conseguente purgate dalla possibilità dell'errore; e d'altra parte poi vuol pruovare che qualunque verità dimostrata è per noi una probabilità, anzi un'ombra di verità, la quale svanisce sotto lo sperimento che l'animo ne faccia, il che implica contraddizione. Imperciocchè se è vero, com'egli

assume, che le scienze dimostrative son fondate sopra regole o principî certi ed infallibili, per quale altro mezzo queste regole si fanno a noi note, se non per le nostre fallaci, o fallibili facoltà? E come mai le stesse regole, allorchè vogliamo soggettarle a nuova pruova, perdono la loro certezza e riduconsi nel nulla?

3.° Non può concepirsi, come il secondo, il terzo, e il quarto giudizio, che taluno istituisse per accertarsi della veracità del primo, sminuisca in luogo di accrescere la certezza di quello. Ogni seconda disamina fatta per verificare l'esattezza d'un primo giudizio, può avere un doppio evento. Se riesce a dileguare ogni dubbio, e a rimuovere ogni possibil causa di errore, confermerà e non diminuirà il primo giudizio; laddove se accrescesse le dubitazioni farà discendere la prima credenza da un maggiore ad un minore grado di probabilità, e potrà ancora farla interamente svanire. Ora come si può confondere il caso affermativo col negativo, e dare ad entrambi un medesimo effetto? Lo scettico considera la *possibilità* dell'errore, come una condizione inerente a qualunque giudizio, e la confonde coll'*attualità,* o sia col fatto. Ma dall'essere le umane facoltà soggette all'errore non segue, che il dubbio dell'errore non possa in verun caso essere rimosso; o che debba ognuno dubitare sempre ed indistintamente di tutti i giudizî suoi, senza presupporne alcuno, nel quale l'animo si riposi sull'assentimento dato.

4.° Qual necessità o quale regola prescrive, che se un secondo giudizio abbia raffermato la verità del primo, debba al secondo susseguire il terzo ed il quarto, quandocchè rimossa ogni cagion di dubitare, la possibilità dell'errore è stata già vinta dalla pruova della verità? Ogni uomo porta seco la coscienza della propria fallibilità, per modo che tutte le cautele ch'egli adopera per trovare il vero e per ischivare l'errore, sono altrettanti ricordi che fa a se stesso della propria imperfezione. Ora la prima pruova della verità precede, e non succede al giudizio. Può non pertanto il dubbio ripresentarsi sotto la stessa, o sotto diversa forma, ed in tal caso la ragione risamina il valore dell'assentimento già dato. Se ciò è sufficiente a rimuovere il dubbio conceputo, il nuovo assentimento è decisivo; nè più torna all'animo il pensiero della sua naturale fallibilità, perchè la possibilità dell'errore, o è svanita, o si è cangiata in fatto.

5.° Presuppone Hume una triplice serie di giudizî, una intorno alla natura dell'obbietto, l'altra intorno alla possibilità dell'errore, o la terza circa la fedeltà o idoneità delle facoltà giudicanti. Quanto a questa ultima spezie di giudizî, par ch'egli la creda necessaria a rimuovere dall'animo la dubitazione, che per la naturale imperfezione delle facoltà potesse essere indotto in errore, quando anche regolare fosse il ragionamento. Ma una tal dubitazione è ammessa dal comune degli uomini per eccezione, laddove gli scettici la stabiliscono come regola assoluta ed universale. Dubitiamo per esempio alcuna volta della sanità, o rettitudine di talune delle nostre facoltà, e ricono-

sciamo come una delle più sublimi funzioni della ragione e della coscienza il giudicare della integrità ed attitudine loro. In questi casi il nostro dubitare nasce da qualche impedimento sopravvenuto, il quale ci toglie la natural sicurezza che avremmo nello stato ordinario, o normale delle medesime facoltà. Piace per contrario allo scettico dubitare della veracità delle umane facoltà, perchè trovar vorrebbe nel ragionamento una dimostrazione *a priori* della infallibilità loro. E quì giova osservare, che se la certezza dovesse acquistarsi necessariamente per mezzo di tal dimostrazione, oziose resterebbero così la prima come la seconda serie di giudizî che sono stati poc' anzi additati. Che gioverebbe il verificare la logica coerenza de' nostri giudizî, se una natura insidiosa ci facesse concepire le cose diversamente di quel che sono? Ma la retta e fedele natura ci dà nel sentire, e non nel ragionare, la pruova della veracità di tutte le nostre facoltà; e per nostra maggior sicurezza ci dà una facoltà affatto interna, cioè la coscienza, la quale giudica della rettitudine delle altre. Per la qual cosa, non solamente deesi presupporre come un postulato necessario, la veracità della nostra facoltà di giudicare, ma uopo è convenire, che la prima e più incurabile spezie di scetticismo è quella che rivoca in dubbio la veracità di qualunque delle naturali facoltà. Questa spezie d'infermità della mente, non è curabile per lo ragionamento, perchè la veracità delle interne o esterne sensazioni non può essere dimostrata *a priori*. E però, quando gli scettici rifuggonsi sotto questo inespugnabile baluardo della loro dottrina, pongonsi fuori del campo della contesa, e troncano volontariamente ogni mezzo di comunicazione colla generalità degli altri uomini. Noi d'altra parte opponghiamo loro un argine, ch' essi non possono oltrepassare; la prima cioè di tutte le regole del filosofare, *data la natura umana, spiegarla nel modo più conforme alla divina sapienza*.

6.° Finalmente, la massima *che la credenza sia meno un atto della parte cogitativa, che della parte sensitiva della nostra natura*, sebbene in gran parte discenda dalle precedenti idee, pure contiene un gran salto verso la materialità del pensiero. La tendenza al credere ci vien dalla natura, e può dirsi *istintiva;* ma l'atto del credere, o sia il giudicare della verità d'una proposizione, come potrebbe non appartenere alla parte cogitativa, ed essere un atto meramente meccanico? Coloro i quali han voluto trovar meno assurdo un tal concetto, e dargli un senso alquanto ragionevole, sono stati obligati di mutare il significato ricevuto delle parole; il perchè han proposto di sostituire l'addiettivo *razionale* al *cogitativo*. A tal modo, la credenza sarebbe meno *un atto della parte ragionatrice, che della parte sensitiva*. Ma il giudizio non è una parte del ragionamento? Quì si risponde, che la credenza a' primi principî, o alle verità intuitive della natura, è del tutto istintiva, dapoichè ogni ragionamento presuppone i primi principî. Ma dove mai Hume parlò di primi principî o di prime verità? Egli per contrario intese stabilire una teoria generale intorno alla credenza di

qualunque verità, che da noi si apprenda come evidente; e d'altra parte come innestare la dottrina *delle prime verità*, a quella *delle impressioni e delle idee?* E quando anche si potesse salvare la *parte cogitativa*, come si spiegherebbe l'intervenzione della *parte sensitiva?* Dobbiam forse a questa parte della nostra natura la conoscenza delle prime verità, o sieno gli elementi del pensiero? Quì gli apologisti abbandonano la difesa, e dichiarano di non potere comprendere, o per meglio dire, di non poter ceonestare la dottrina di Hume (*a*).

Per quanto eminenti fossero i pregi dell'ingegno di Hume, e grandi i vantaggi da lui fatti alla storia, alle lettere e alla lingua del proprio paese; non può non ascriversi a parzialità di uazione le lodi, che gli stessi scozzesi ristauratori della filosofia, han voluto tessere a talune parti delle sue dottrine (*b*). Convengono essi per esempio, che lo spirito dello scetticismo è stato da Hume spinto ad un segno assai più pernizioso di quello dell' *antica accademia*, ma che non pertanto questa malefica tendenza sia stata largamente compensata dalle conseguenze, delle quali mostrò egli il cammino. Quali sono queste benefiche conseguenze? La distruzione del mondo fisico e del morale, logicamente ricavata dalla dottrina delle idee di Gassendi, di Cartesio e di Locke! È dovuto alla sua sagacità l'aver dedotto le conseguenze necessarie degli errori de'suoi predecessori, errori che aveva egli stesso abbracciato! Un tal merito non è nuovo in filosofia, anzi suol essere comune a tutti coloro che sonsi illustrati per grandi assurdi metafisici.

Dello stesso conio è la lode di aver troncato dalle radici tutti gli argomenti di Hobbes e di Spinoza in favor della concatenazione necessaria tra le cause e gli effetti, o della legge di necessità, a cui obbedisce tanto il mondo fisico, quanto il morale. Ma per qual mezzo pervenne egli a rimuovere quella perniziosa dottrina? Distruggendo il principio della causalità, e sciogliendo ogni connessione tra l'ordine fisico e morale dell'universo! Al sistema dunque che legava l'uomo ad una ruota d'immutabili avvenimenti, Hume surrogò l'altro d'uno scenico apparato, in cui l'uomo è il trastullo della natura, condannato alla ignoranza di tutte le cose, e alla incertezza della sua propria sorte. Non è facile dire, qual de'due sistemi sia men tristo dell'altro per la misera umanità, e in che differiscano tra loro, dapoichè sebben diversi ne'principî, vanno a toccarsi insieme nelle conseguenze. La natura, che opera nel nostro spirito per impressioni, o sia per una legge del tutto meccanica; le verità che noi chiamiamo intuitive, come la nozione

---

(*a*) V. la bella analisi dello scetticismo di Hume fatta da Reid. Essai VII. chap. IV. *Scepticisme de Hume touchant la ra son.*

(*b*) Stewart *histoire abregèe de la Philosophie.* Sect. IV. *Philosophie metaphysique d'Ecosse* (*Hume*).

della potenza e della causalità; il principio che tutto quel che ha cominciamento d'esistenza de' essere stato prodotto da una causa; la perpetuità e l'uniformità delle leggi della natura, son deduzioni che ricaviamo non dalla intuizione dell'anima, nè dal ragionamento, ma dalla sperienza e dall'abitudine. A questa parte sensitiva appartiene la credenza, alla quale siamo invi[illegible]bilmente condotti dall'istinto. In somma è ugualmente vano per Hume il [illegible] e il ragionare!

Molti luoghi degli scritti di Hume sono stati citati come pruove di ritrattazione delle sue prime opinioni; ma chi non sa, che precisamente negli scritti degli scettici trovansi i pensieri d'ogni colore e le dottrine tra loro più ripugnanti? Di tutti gli esempi il più notabile è un luogo de'suoi saggi, nel quale avvicinossi alquanto al sentimento di Leibnitz circa la realità dei fenomeni della natura, ricavata dalla corrispondenza tra l'ordine fisico ed il morale (*a*). « Mostrasi quì, dic'egli, una spezie di armonia prestabilita tra 'l corso della natura e la successione delle nostre idee. In fatti, sebbene ci sieno affatto ignote le potenze e le forze, che rendono variata la scena del mondo; pur tuttavolta son esse fedelmente seguite da'pensieri e da'concetti dell'animo. Una tal corrispondenza è l'opera dell'abitudine, principio in se stesso ammirabile, e necessario non meno alla conservazione della nostra spezie, che al regolamento della vita in qualunque delle sue occorrenze. Se gli obbietti presenti non isvegliassero costantemente le idee, che sono a' medesimi annesse, la nostra scienza sarebbe stata perpetuamente limitata all'angusta sfera de'sensi e della memoria; nè mai saremmo stati capaci di adattare i mezzi a' fini, il che avrebbe renduto le nostre facoltà insufficienti a metterci nello stato di fare il bene, e di schivare il male. Coloro i quali amano di vacare alla scoverta e alla contemplazione delle cause finali, troveranno in quest' argomento grandi suggetti di ammirazione. In conferma della mia teoria dirò ancora, che l'operazione, per la quale l'anima inferisce la somiglianza degli effetti dalla somiglianza delle cause, e per l'opposito la somiglianza delle cause dalla somiglianza degli effetti, essendo troppo essenziale per la conservazione della spezie umana, non poteva essere affidata alle fallaci operazioni d'una ragione, che oltre all'esser lenta nel suo progresso, niun lume riceve da' primi anni della infanzia; e che in ogni età e in ogni periodo della vita (per quanto sublime sia l'idea che taluna volta di essa ci formiamo), è grandemente esposta all'errore, e a' falsi giudizî. Più convenienle alla ordinaria prudenza della natura era l'assicurare un atto sì necessario, con attaccarlo all'istinto o ad una tendenza meccanica, infallibile nelle sue operazioni, la quale manifestasi sin dal primo entrar che facciamo nel mondo, sviluppasi insieme colla facoltà di pensare,

---

(*a*) V. sopra a pag. 214.

e per nulla dipende da' penosi lavori dell' intelletto. Al modo stesso, col quale la natura c'insegna l'uso delle membra, nascondendoci la conoscenza de' muscoli e de' nervi che servono a muoverle; colloca in noi l'istinto, che trae seco i pensieri in un ordine corrispondente a quello stabilito per gli obbietti esterni, e ci nasconde le molle e le forze, che regolano un tale corso (*a*) ».

Il concetto dell'esatta corrispondenza tra l'ordine fisico e il morale, fu un bagliore, e non una luce, il quale fu soffocato nella mente di Hume dal suo favorito principio dell'abitudine: fu una spiegazione della credenza istintiva, la quale per una misteriosa forza della natura, mette in armonia gli obbietti esterni co' pensieri. D'altra parte sebbene avesse egli riconosciuto come più mature le idee filosofiche esposte ne' *Saggi;* purtuttavolta in niun luogo de'medesimi fece ritrattazioni di qualunque benchè minima parte della sua dottrina. Che se desiderò essere giudicato più per questi, che per lo *trattato della natura umana*, un tal desiderio de' essere riferito più alla cura che prendeva della sua fama, che a mutazione di principî e d' idee. In somma non v'ha mezzo da giudicarlo diverso di quel che da prima mostrossi. A differenza di tutti gli antichi e moderni pirronisti, non discettò accademicamente del valore delle quistioni metafisiche, ma nutrì il pensiero di estinguere nell' uomo il sentimento della propria capacità, e di distruggere per sino le guide che la natura gli ha dato per lo portamento della vita. Ciò non pertanto le pratiche stesse della vita smentivano i principî della sua filosofia, siccome egli stesso confessavalo: « io mi sento invincibilmente determinato a vivere, a parlare, e ad operare come fa il comune degli uomini: tutti gli sforzi della mia ragione non valgono a dissipare la nebbia che mi circonda, ma per fortuna la natura viene a me in soccorso, e mi guarisce di questo filosofico delirio (*b*) ».

In conclusione, la filosofia delira semprecchè vuol contraddire la natura. Ma come potrebbesi conciliare il delirio della mente colla più squisita finezza del ragionamento logico, di cui gli scettici in generale hanno abbondato, e nel quale Hume sopra ogni altro si distinse? Sarebbe questa una febbre la quale non altera, ma equilibra le forze vitali? In ogni altro sistema si può concedere la buona fede nell' errore, fuorchè nello scetticismo, che d' ordinario è la dottrina favorita di coloro, i quali al desiderio di far mostra d' uno spirito superiore a qualsivoglia autorità, accoppiano un' assoluta indifferenza per la verità. Per buona ventura del genere umano, cotesta dottrina è men delle altre fatta per abbagliare le menti deboli, appunto perchè la natura contrappone la realità de' sensi e delle sensazioni alle fallacie della dialettica.

(*a*) Saggio V. Tomo II. seconda edizione di Amsterdam 1761.

(*b*) Trattato della natura umana Lib. I. P. IV. §. 7.

CAPO XV.

DELLE OPINIONI DOMINANTI NEL SECOLO DECIMOTTAVO.

Le diverse età della filosofia sono contrassegnate o dalle scoverte di utili verità, o da' grandi errori, che han di tempo in tempo mutato lo stato della scienza. Ma cotesti mutamenti divengono sensibili, non prima che i nuovi principî abbiansi aperto la via alla opinione della generalità, la quale si muove meno per lo ragionamento che per l'abito e per l'autorità. E non pertanto queste due fonti della publica opinione han bisogno d' un altro veicolo, senza del quale ogni novità sarebbe respinta; vale a dire dee scontrarsi colla tendenza delle inclinazioni e de'costumi, la quale renda le nuove dottrine opportune al vivere del tempo, in cui si manifestano. I moderni cultori della filosofia della storia ripetono sovente la massima, che il corso delle opinioni caratteristiche d'un secolo, è sempre determinato dalle opinioni che dominarono nel secolo antecedente. Una tale massima applicata alle opinioni speculative, vuol dire che non posson queste vincer l'animo della moltitudine, se non quando si trovino in perfetta relazione co' bisogni e colle tendenze del suo stato attuale. Or da questa corrispondenza segue, che dai principî della filosofia dominante in una età, si può sempre inferire quale abbia dovuto essere lo stato de'costumi, e per conseguente delle virtù e dei vizî d'un popolo; siccome e converso dal suo viver pratico si può arguire quali fossero i principî della sua dottrina speculativa. In niun altro tempo questa verità divenne tanto manifesta, quanto nel secolo decimottavo; epoca nella quale le due maggiori nazioni dell'Europa, la Francia cioè e l'Inghilterra, dalle politiche rivalità passarono ad una libera comunicazione de' loro scientifici pensieri, e divennero imitatrici l' una dell' altra, non meno nelle idee speculative che nelle passioni e negli errori. In Francia erano già venute in fastidio le opinioni metafisiche, e con esse la dottrina cartesiana, la quale aveva allevato tutti i grandi uomini del secolo antecedente. D' altra parte i principî della libertà politica avevano ispirato a' francesi una simpatia per le istituzioni inglesi, e per le dottrine di quella nazione. Locke dominava in Inghilterra, come Cartesio aveva dominato in Francia. Ma presso gl'inglesi la dottrina del *sensismo* era rattemperata da due grandi correttivi, che ne rendevano men pericolosa l' applicazione a' portamenti della vita: uno era l'autorità della religione, la quale da pochi esempî in fuori rimaneva salda nell' animo della generalità: l'altro era l'autorità delle leggi, che quel popolo risguardava come il prodotto della propria sapienza. Per contrario in niun' altra parte lo scetticismo di Bayle fu tanto acclamato, quanto presso i francesi, i quali trovarono unisono al gusto loro il trattare le quistioni metafisiche colla derisione e colla ironia. A questa tendenza degli spiriti accoppiavasi lo stato de' costumi e delle politiche opinioni, fomentato dal viver

licenzioso della corte e de' grandi in tutto il tempo della reggenza e del regno stesso di Luigi XV. È questo precisamente il periodo, in cui la Francia tra l' amor de' piaceri, e l'alienazione da ogni studio severo cominciò a desiderare una filosofia facile ed indulgente, la quale riducesse i principî di tutte le cose a verità sensibili, affrancasse la mente dal giogo d' ogni credenza, e divulgasse il mistero di ogni scienza. Condillac soddisfece in parte questi desiderî, e fece trionfare in Francia la teoria della sensazione al tempo stesso, in cui Bonnet cercava di raffermarla, collegandola coll' organismo animale (*a*).

SEZIONE PRIMA.

Della scuola di Condillac.

Due furono i pregi, pe'quali la filosofia di Condillac (*b*) divenne accetta alla generalità de' filosofanti e si rendette quasi popolare, il metodo analitico, e la precisione del linguaggio.

Quanto al metodo, Locke aveva aperto il cammino all' analisi delle operazioni dell' intelletto umano; ma Condillac n' espose scientificamente i principî, e meglio distinse le facoltà e le operazioni complesse del pensiero. Incominciando da quelle, per le quali lo spirito si sviluppa e spiega le sue forze, cioè l' arte de' segni e della parola, fece nascere dalla osservazione delle più ovvie operazioni della mente l' arte del parlare e dello scrivere, e dimostrò come l' una e l' altra fossero gl' instrumenti necessarî del pensare. E quantunque molto si foss' egli giovato del metodo e delle idee dell' insigne Arnaldo, spezialmente nella gramatica generale e nella logica; purtuttavolta non può essergli negata la lode di avere talmente insinuato il gusto dell' analisi applicata alle scienze logiche e metafisiche, che per lui scomparvero i resti delle scolastiche forme. Vedremo quì appresso, com'egli tanto oltre spignesse lo spirito analitico, da volerne fare l' unica via investigatrice della verità, e come un tal eccesso fosse una conseguenza de' principî stessi del sensismo, di cui fu il propagatore. Del resto certa cosa è, che a quel metodo va debitrice de' suoi progressi la moderna filosofia sperimentale dello spirito umano.

E circa il linguaggio, suo vanto pur è l' avere trasportato nel comune discorso le più astruse nozioni metafisiche, e con ciò dimostrato quanto la filosofia acquisti di chiarezza e forse ancora di verità, allorchè i concetti suoi possano rendersi intelligibili, ed essere comprovati dalle comuni nozioni. Son questi i pregi esterni delle opere di Condillac, di cui giova ora com-

(*a*) V. sopra a pag. 230.
(*b*) Nato nel 1715, morto nel 1780.

pendiare la dottrina, per vedere come dagli stessi principî di Locke, fecondati dal metodo e dal ragionamento, nascessero conseguenze non prevedute, e forse ancora non volute dal primo loro autore. E siccome è questo il secondo corso, che la dottrina del sensismo fece dopo il rinascimento della filosofia e delle lettere; così sarà utile ancora il comparare insieme le idee, che in simili disposizioni la mente umana ha nell' uno e nell' altro periodo prodotto.

La prima opera, nella quale Condillac fece la sposizione del suo sistema fu il *saggio intorno alla origine delle umane conoscenze*, nel frontispizio del quale annunziò essere uno il principio, a cui tutte dovevano essere riferite, cioè l'*associazione delle idee* (a). Con questo saggio va letto il *trattato delle sensazioni*, e l' altro *degli animali*, da' quali si raccoglie la sua dottrina psicologica, o per meglio dire il suo sistema di pneumatologia, di cui non par necessario l' intrattenerci. Fermandoci alla parte ideologica « uno è il mezzo, per lo quale possiamo internarci nella investigazione de' fenomeni del pensiero, e questo è l' *osservazione*. Per essa noi scopriamo una prima verità, la quale ci serve di guida a' passi ulteriori: tal prima verità è la relazione, o il legame che le idee hanno, o co' segni che le esprimono, o tra loro stesse. Noi sentiam le idee, o sia sentiamo di non poter acquistare veruna conoscenza, che non sia preceduta da una sensazione. Ciò non pertanto obbietti del pensiero sono, così le cose esterne, come le interne operazioni dell' anima. Le primitive facoltà, per le quali acquistiamo le idee sono la percezione, la coscienza, l' attenzione, e la reminiscenza. Dal concorso di tali facoltà nasce l' associazione delle idee, di cui la prima applicazione fassi tra gli obbietti e i segni loro: questa successivamente mette in azione l' immaginativa, la memoria e la riflessione. In somma tutte le nostre conoscenze vengono da' sensi, nè v' ha in noi conoscenza o operazione dell' anima, che non si riferisca ad una precedente sensazione: il giudizio, la riflessione, i desiderî, le passioni altro non sono che sensazioni diversamente trasformate, sì che la facoltà del *sentire* comprende in se tutte le altre ». Sarebbe surperfluo l' entrare in una più minuta sposizione della dottrina di questo autore, perchè in molte parti altro non faremmo che ripeter quella di Gassendi, di Locke e degli altri maestri del sensismo. Più util cosa sarà il rilevare, come volendo egli renderla semplice e più coerente a' suoi principî, la spignesse a più estreme conseguenze, e come adornandola colla eleganza e colla chiarezza dello stile fosse riuscito a farne la dottrina favorita del suo secolo.

(a) Il titolo del libro è: *Essai sur l' origine des connoissances humaines, ouvrage ou l' on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l' entendement humain.*

In un luogo del suo corso degli studî volle Condillac soddisfare un debito di riconoscenza verso il suo maestro, dichiarando essere a lui debitore delle sue filosofiche conoscenze e di qualunque pregio aver potesse il suo insegnamento; ma nello stesso atto additar volle i difetti del *saggio di Locke*, a' quali aveva inteso supplire. Ora è notabile che in questa emendazione appunto è riposta l'esagerazione della dottrina di lui. « Se io mi ho formato un metodo semplice e chiaro per istruir voi (dice al suo allievo); se sono riuscito a darvi qualche conoscenza, o almeno a prepararvi ad acquistarne; ne sono a questo filosofo principalmente debitore; perchè da lui ho sopra ogni altro appreso a conoscere lo spirito umano. Io non posso dire, come egli disse, che niuno mi ha aperto la strada, nella quale son entrato, perchè egli me l'ha non solamente aperta, ma spianata in molte parti. E provo ora una gran difficoltà a parlarvi di questo grande ingegno, perchè criticandolo potrei essere accusato di volerlo deprimere; e lodandolo mi esporrei ad altri sospetti. È necessario non pertanto che io vi dica quel che ne pensi. Farollo in brevi detti, e senza esagerar la critica e la lode ».

« Le opere formano l'elogio dell'autore. Il saggio intorno all'intelletto umano è nuovo a rispetto così del subbietto principale, come de' suoi particolari; grande è la sua sagacità, o che osservi, o che ragioni sopra le osservazioni. Ma manca d'ordine, perchè neglige di mettere le cose al proprio luogo; perchè cade spesso in ripetimenti; perchè non unisce insieme le osservazioni, che potrebbero darsi scambievole luce; perchè non raccoglie insieme tutte le conseguenze; perchè si lascia sfuggire talune verità, che sembrerebbe aver dovuto rilevare; e perchè diviene talvolta oscuro, o poco esatto. Imperfetta è l'analisi, ch'egli fa dell'umano intelletto. Non mai gli venne in mente d'investigare la generazione delle operazioni dell'anima; nè vide che queste, al pari delle idee, vengono dalla sensazione; che anzi esse altro non sono, che *la sensazione trasformata;* non osservò che l'evidenza è unicamente riposta nella identità; nè conobbe che il vero principio dell'arte del pensare sta nel maggior legame possibile delle idee. Era vicino quasi a toccare tali verità, e vi sarebbe giunto, se avesse con maggior metodo trattato il suo argomento (a) ».

Or vediamo qual fu il frutto dell'ordine, della semplicità de' principî, e della coerenza delle deduzioni, che introdur volle nella dottrina del maestro. Sotto le apparenze della semplicità e dell'ordine ridusse ad una sorgente unica le fonti della umana cognizione, o sia distrusse la doppia origine stabilita da Locke, cioè la *sensazione* e la *riflessione*. E sebbene, Locke, avesse detto, che la riflessione riceve gli elementi delle sue operazioni dai

---

(a) Histoire moderne Chap. XII. *Des progrès de l'art de raisonner.*

sensi; purtuttavolta non può negarsi aver egli compreso, che molte verità note all'anima per intuizione, o per deduzione, non potevano riconoscere l'origine loro dalla sensazione; d'onde poi nacquero le contraddizioni che abbiamo di sopra notato (*a*). Adunque Condillac, in luogo di sviluppare la confusa nozione de' due principî, sagrificò un di essi all'altro; e per amor della semplicità, concentrò tutte le facoltà dell'anima *nel sentire*, trasformò le idee in sensazioni, e spiegò le operazioni dell'intelletto per lo pratico meccanismo della associazione delle idee. Per verità Locke aveva formato un erroneo concetto della più importante di tutte le operazioni dell'intelletto, qual è l'*associazione delle idee;* imperciocchè risguardato le aveva nel falso aspetto d'una infermità della ragione, utile soltanto a spiegare le fantasticherie dei sogni, o i delirî della demenza. Ma d'altra parte Condillac formò dell'associazione delle idee la legge regolatrice di tutte le operazioni dell'anima, e le diede per suo unico principio la corrispondenza tra le idee e i segni loro, vale a dire la restrinse alle sole immagini sensibili.

L'amor della semplicità è stato, in ogni età della filosofia, cagione di un falso spirito di simmetria, per lo quale l'uomo ha preteso persino di far dono della sua sapienza alla natura. Cotesta pretensione è nata il più delle volte dall'abuso, che sogliamo fare d'un principio per se stesso vero, di cui per altro non possiamo conoscere la giusta misura, quando vogliamo applicarlo all'essenza o al costitutivo delle cose. Tal è il principio, *che la natura opera per le vie le più semplici*, *e che nell'ordine delle leggi naturali nulla v'ha d'ozioso o di superfluo.* Ora il volere spiegare per lo cennato principio le operazioni e l'indole dell'intelletto, presuppone veri due dati egualmente falsi: l'uno che sia semplice quel, che per natura è composto: l'altro che si possano per le leggi della materia intendere i fenomeni dello spirito. Questa, e non altra, è l'origine di tutte le dottrine, le quali han cercato di dare una sorgente unica al sentire e al pensare: questa è la causa della perenne alternazione delle scuole filosofiche tra'l principio materiale e il pensante; come se fosse stato pe' filosofi astrusa quella verità, che è ovvia pel volgo, cioè che l'uomo è un Essere composto.

Vagheggiando dunque la semplicità, e volendo spiegare per le vie le più semplici la percezione, Condillac formò la sua famosa ipotesi dell'*uomo statua* provveduto d'un senso solo; e privo degli altri. « Supponendo che questo unico senso sia l'odorato, la statua riceverà le sole impressioni de' gradevoli o de' disaggradevoli odori; sopra queste rifletterà; di queste ricorderassi, e ricordandosi, acquisterà la coscienza delle diverse sensazioni, che sonsi l'una all'altra succedute; e per l'occasione, che ne presteranno le idee proprie dell'odorato si eserciteranno e si svilupperanno tutte le facoltà dell'in-

(*a*) V. sopra a pag. 191.

telletto. Il piacere poi, che nascerà dalle sensazioni gradevoli, e il dolore prodotto dalle disaggradevoli, saranno i motori delle stesse facoltà, determineranno la volontà, daranno alimento alla immaginazione; e muoveranno a grado loro i desiderî e le passioni.

Che se, ampliando la supposizione, alla statua si concedesse insieme coll'odorato l'udito, crescerà la dote delle sue conoscenze, e si amplierà la sfera anche delle idee generali ed astratte, ma sarà ancora lontana da qualunque notizia degli obbietti esterni, notizia che acquisterà non prima che le sarà conceduto il *tatto*. Cotesto senso per se solo non darebbe alla statua altro sentimento che quello dell'azione delle diverse parti del proprio corpo sopra se medesimo, come della respirazione e degl'interni modi dello stesso; ma unito agli altri sensi, le aprirà la conoscenza del mondo esteriore, compiendo, per così dire, la natura dell'uomo. Il tatto dunque è il senso regolatore di tutti gli altri, ed è nello stesso tempo quello, per lo quale spiegar possiamo la realità delle nostre sensazioni ». Così Condillac pretese dimostrare la sua cardinale teoria, che le facoltà tutte dell'anima stanno nel sentire; teoria la quale fu da lui formata non osservando e scomponendo i fenomeni della percezione, ma componendola con gratuite supposizioni. Rimaneva sempre a dimostrare, se concedendo alla statua l'un dopo l'altro i sensi, fosse riuscito a formarne un bruto, ovvero un uomo.

Allo stesso archetipo della statua, era ricorso Bonnet, o contemporaneamente a Condillac, o forse ancora prima di lui; e sì l'uno che l'altro non fecero con tal concetto, che una parodia della *tavola rasa* di Aristotele e di Locke, dapoichè ambe le ipotesi fan muovere allo stesso modo il proprio automa, ora supponendo in azione tutti i sensi ad un tempo, ora chiamandogli successivamente l'uno dopo dell'altro. Del resto dobbiamo ripetere dell'uno quel che abbiam detto dell'altro, cioè che niun de'due volle o antivide le conseguenze, ch'erano virtualmente compreso ne'principî da ciascun di loro assunti. Certamente Condillac non applicò alla filosofia pratica i principî del suo sistema intellettuale, e confutò persino l'ipotesi di Locke, che potesse la materia essere dotata delle facoltà del pensare. Ma gli altri, che vennero dopo di lui fecero quel che fatto avevano Bayle e Hume: studiarono logicamente le conseguenze, che ricavarsi potevano da'principî ammessi, e rovesciarono tutto quel che aveva egli conservato. E siccome le opinioni dominanti di quel tempo già tendevano a scuotere il giogo dell'autorità, e ad introdurre una dottrina speculativa, che fosse in perfetto accordo colla pratica; così opportunissima a tutti parve la filosofia di Condillac, la quale portava ancora seco l'incantesimo della facilità, della chiarezza e dell'ordine delle idee.

Quanto a questi apparenti pregi, i quali insieme colla Francia, abbagliarono quasi tutta l'Europa, ha acconciamente detto un moderno scrittore: « Condillac naturalizzò Locke in Francia: non vide nelle idee altro che sen-

sazioni trasformate: suppose che l'uomo fosse una statua, per meglio spiegare come si sviluppino gli organi, e l'attività dello spirito: concedette al tatto il singolare privilegio di formare in certo modo l'educazione degli altri sensi, e di trasmettere allo spirito le idee più distinte. Egli è, o apparisce chiaro e metodico; ma convien badare, che la chiarezza de'pensieri, come la trasparenza degli obbietti fisici, può nascere da difetto di profondità; e che il metodo nelle opere, le quali esigono pazienza, non sempre fa pruova del giudizio dello scrittore, e molto meno dimostra la fecondità dello spirito suo. V'ha inoltre una certa chiarezza di stile affatto materiale, che non è incompatibile colla oscurità delle idee. Nulla, per esempio, è più facile dell'intendere i vocaboli *sensazioni trasformate*, di cui si valse Condillac, perchè quelli parlano all'immaginazione, che a suo piacere concepisce trasformazioni e cangiamenti. Ma in realtà la voce *trasformazione*, applicata alle operazioni dell'anima, è una parola vota di senso, per modo che lo stesso Condillac avrebbe durato fatica a darne una soddisfacente spiegazione. Questo filosofo sembra, che meglio riesca nel concepire, che nel dimostrare; perchè pare talvolta che il cammino della verità aprasi innanzi a lui; ma rattenuto di poi da una circospezione, che è propria d'uno spirito senza fuoco, e intimidito dalla debolezza del proprio sistema, non ardisce più addentro penetrare ». « Al giorno d'oggi gli uomini di sano giudizio, rischiarati dalla sperienza intorno alla segreta tendenza delle cennate opinioni, ne han fatto il suggetto d'una più severa disamina; e quantunque per lo addietro le avessero lungamente difeso, pure cominciano a scoprire il pericolo di ammetterle, e forse ancora l'impossibilità di spiegarle. La *trasformazione* delle *sensazioni* in idee, sembra ora una parola vota di senso: vedesi che l'*uomo statua* somiglia un poco troppo all'*uomo macchina*: quelli stessi, che nello insegnamento filosofico si servono delle opere di Condillac, lo moderano in taluni articoli, e lo impugnano in altri (*a*) ».

Checchè i fautori di Condillac possan dire di tal rigoroso giudizio, fatto sta, che i pregi dello stile e del metodo suo, valsero a diffondere in Francia il gusto per la dottrina di Locke, e a sbandire quella di Cartesio, che potevasi a ragione chiamare la *filosofia francese*, e della quale erano stati alunni tutti i grandi uomini, che illustrato avevano il precedente secolo. Alle ragioni in somma, che preparato avevano in Francia il cangiamento delle antiche opinioni, venne ad aggiugnere nuova forza la facile e trasparente filosofia di Condillac. Poca fatica durarono gli altri in ampliare le conseguenze, che logicamente discendevano dal suo principio fondamentale: Se la sensazione è l'unica sorgente delle nostre conoscenze, e se tutte le fa-

---

(*a*) *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales*, par M. de Bonald vol. I. Chap. I. *de la philosophie*.

coltà dello spirito altro non sono che sentimento, la realità si trova solamente ne' fatti che cadono sotto i sensi: tutto quel che non può essere dimostrato come un fatto, non debb'essere creduto: i principî e le massime create dalla ragione, sono sforzi e fantasime dell'idealismo: una è la certezza, quella de' fatti sensibili; salvo che non si pretendesse elevarle al grado di una certezza assoluta, nel quale caso son presti gli scettici a dimostrarla ombra ed apparenza.

SEZIONE SECONDA.

Della scuola degli economisti.

Non promettiamo quì la storia della politica economia, perchè sarebbe alieno dal nostro argomento ogni discorso intorno alle pratiche applicazioni de'principî della filosofia intellettuale. Ma la natural connessione, che regna tra le scienze astratte e le applicate fa sì, che queste portan seco l'impronta de' principî, da' quali son dedotte. E siccome nel corso delle opinioni filosofiche, che sono state sin qua riandate, abbiamo scontrato i politici metafisici, i quali forman classe pe' caratteri, che gli distinguono dalle altre scuole (*a*); così nel secolo decimottavo scontriamo gli economisti, che in Francia si distinsero da' filosofi di pura astrazione, e si tennero lontani dalle estremità, alle quali costoro si abbandonarono. Le origini per altro di questa nuova scuola debbonsi ancora ripetere dall'Inghilterra, dove ebbe per suoi progenitori tre grandi metafisici come Locke, Hume, e Adamo Smith, a cui propriamente è dovuto il titolo di fondator della scienza (74). L'abito d'investigare le relazioni degli obbietti del pensiero, e le cause efficienti di tutte le cose, applicato a' fatti, i quali più immediatamente influiscono nella prosperità delle nazioni, portò i metafisici allo studio delle cause produttrici delle ricchezze, le quali possono essere assimigliate agli alimenti del corpo sociale. Le leggi, colle quali esse si producono, circolano, e struggendosi di nuovo si riproducono, furono risguardate, come il più nobile e importante argomento della sapienza civile, perchè servono a sviluppare la forza vitale delle civili società e a regolarne l'andamento. Non è già, che le relazioni e le leggi de' fenomeni intellettuali avessero veruna affinità colle artifiziali molle della vita del corpo politico; ma è l'abito della mente e il metodo, che stabiliscono l'analogia tra quello studio e questo. Da ciò nasce la naturale inclinazione degl'ingegni metafisici verso la politica economia, la quale è stata, ed è considerata, come la metafisica del saper civile. Auguriamole, ch' ella non imiti i trascorsi della scienza madre, e che per amor del trascendente non esca da' limiti della realità!

(*a*) V. sopra a pag. 93.

Quesnay.

Capo della scuola degli economisti in Francia fu Francesco Quesnay, medico e chirurgo celebre dell'età sua, e non dispregevole metafisico (a). Fu egli ammiratore di Malebranche e studioso lettore della *ricerca della verità;* avendo scritto tra molte opere mediche, talune osservazioni intorno *alla scienza dell' anima*, le quali furono calcate sopra i principî del suo maestro. Ed avendo sempre accoppiato ad una mente versatile un grande amore pel publico bene, e per la prosperità del suo suolo nativo; coltivò l'agricoltura, e richiamar volle l'attenzione della publica autorità verso i miglioramenti, de'quali la coltura delle terre era capace. Considerò egli l'agricoltura, come l'unica sorgente delle ricchezze, e stabilì taluni principî di politica economia; i quali per essere i primi ad apparire sotto forma di scienza, furono dalla generalità avidamente accolti e portati per le bocche di tutti (b). Non fu suo pensiero di formare una scuola; ma da una parte lo zelo e l'entusiasmo di quelli che chiamaronsi suoi seguaci, e dall'altra l'assoluta e dogmatica autorità che essi pretesero dare a' loro assiomi, furon cagione, che alla congrega degli economisti si desse il nome di setta, e a Quesnay quello di loro capo (c). E quantunque molti di costoro si fossero renduti notabili per esagerazione di principî, e per singolarità di opinioni, ciò non pertanto non può negarsi loro il merito di avere richiamato la scienza della publica amministrazione alla teoria delle cause e de' principî.

Mercier-de la Rivière. Mirabeau. Court-de-Gebelin. Raynal. Morellet.

Questa lode non de' essere negata allo stesso *Mercier de la Rivière*, di cui le opinioni formarono il suggetto de' motteggi e de' sarcasmi de'*belli spiriti* del secolo decimottavo (75); nè al marchese di *Mirabeau* così rinomato per la sua vanagloriosa facondia (d). A più giusta ragione poi è dovuta allo stesso Condillac (e), al chiaro nome di Court-de-Gebelin (f), all'abate Raynal, all'abate Morellet (76), e sopra ogni altro all'illustre Turgot, comechè i successi della sua vita publica non avessero corrisposto alla fama ch'egli avevasi acquistato, e come filosofo e come economista (77).

Turgot.

Breve fu la durata del credito della cennata scuola, e pare che la sua influenza spirata fosse colle fallite speranze del ministero dello stesso Turgot, il quale dimostrò quanto pericoloso sia in fatto di publica amministrazione, l'assumere principî generali e assoluti, e il ripetere da cause semplici la potenza e la resistenza del corpo sociale. Tranne alcuno de' nominati, che

---

(a) Nato nel 1694, morto nel 1774.

(b) V. il libro, *Physiocratie ou constitution naturelle du Gouvernement*, publicato nel 1768.

(c) *Eloge de Quesnay*, *Hist. de l'Academ. des sciences* an. 1774. Say, *Traité d'économie politique*, *Discours prélimin.*

(d) Autore del libro, *L'Ami des hommes.*

(e) Autore del libro, *Du Commerce et du Gouvernement.*

(f) Autore del libro, *Monde primitif analysé et comparé avec le moderne.*

mutò divisa, e fecesi strascinare dal torrente delle passioni, e delle false dottrine in quel tempo dominanti; gli economisti in generale furon per proprio sistema conservatori dell' ordine, e fautori della monarchia, nella quale ravvisarono la forma più atta a promuovere e sviluppare l' industria e la prosperità publica. Non può dirsi, ch'essi avessero professato una uniforme filosofia, perchè in Francia come in Inghilterra troviamo tra gli economisti filosofi e capiscuola, che si distinsero per principî diversi; ma da Condillac in fuori, gli economisti francesi furon propensi più a Cartesio che a Locke, e cooperarono a distruggere gli avanzi della scolastica filosofia. Quesnay aveva gustato i principî metafisici di Malebranche; Turgot senza allontanarsi da' principî del puro spiritualismo confutò l' idealismo di Berkeley, che negato aveva l'esistenza de'corpi. E se è vero quel che narra un illustre scrittore della vita di lui, di poco discostavasi dalla opinione di Malebranche, quando affermava, che la quistione della esistenza degli obbietti esteriori era per se stessa grave e degna di occupare la mente d' un metafisico. Coerente a tal concetto fu l' altro circa l' esistenza de' corpi, dei quali riponeva la certezza nella sola corrispondenza delle loro qualità colle nostre sensazioni; d' onde desumeva non potersi dire più certa di quella degli altri Esseri, che si manifestano per gli effetti che producono sopra i nostri sensi (*a*). In generale gli economisti professarono un certo spiritualismo, che gli distinse dalla scuola de' puri sensisti; e per una conseguenza della loro sistematica dottrina intorno all'ordine civile, abborrirono la licenza politica e morale, che nella seconda metà del secolo decimottavo formò il carattere distintivo della filosofia francese.

SEZIONE TERZA.

Delle dottrine irreligiose nate in Inghilterra.

Era già un secolo, da che era apparso in Inghilterra qualche scrittore, che vagheggiando troppo la religione naturale, aveva cercato di far guerra alla rivelazione. Cotesto proposito fu senza velo manifestato da Herbert, il quale abbiam veduto come, per meglio raccomandare il suo argomento, avesse dato alla religione naturale una parte de' dogmi della rivelata (*b*). Lo stesso amore del *naturalismo* era stato coltivato da Cumberland, e fu ancora fomentato da Guglielmo Wollaston (*c*), il quale nel *quadro della religione naturale*, comechè nulla avesse detto della rivelata; pur tutta volta, abba-

---

(*a*) Vie de Turgot pag. 11. (Londres 1787).

(*b*) V. sopra a pag. 97.

(*c*) Nato nel 1659, morto nel 1724.

stanza si esprimette col silenzio, perchè non lasciolle altro luogo, se non quella di una utilità secondaria e relativa. Lasciam di dire, se accusato da molti e spezialmente da Clarke di tal reticenza, se 'n fosse ben difeso. Certamente diede tanta forza e luce alla *verità reale* della natura, che rendeva superflua la seconda opera di perfezione. Come avrebb'egli risposto alla necessità della seconda legge, dimostrata per la sperienza stessa del mondo? O quel che ancora è men di questo, alla necessità che ogni civile associazione ha inteso di fortificare con leggi scritte la *verità reale* della natura? Più oltre ancora fu spinto il naturalismo da Antonio Collins (*a*), di cui ancor giovane aveva Locke conceputo grandi speranze; speranze non ismentite per rispetto all' ingegno e al metafisico acume, ma grandemente deluse per le perniziose opinioni, che acremente e palesemente professò intorno alla religione rivelata, e alla immortalità dell' anima; sì che incerto è, se debba egli essere annoverato tra quelli, che almeno riconobbero la necessità della religione naturale (*b*). Tali opinioni già serpeggiavano in Inghilterra, quando un'arma velenosa più de' falsi principî venne a far guerra ad ogni sorta di autorità e di credenza, quella cioè della derisione e del motteggio, di cui Pietro Bayle aveva dimostrato l'uso. Ad imitazione di costui surse un uomo di chiaro nome, Antonio Ashley Cooper conte di Shaftesbury, coeguale di età e di studî del Bayle, il quale prese di mira il cristianesimo, e si valse della derisione e dell' ironia, come dello strumento il più atto a spandere il discredito delle più auguste e rispettate verità (*c*). Comechè fosse allievo di Locke, pure non può essere noverato tra' seguaci della scuola di lui, perchè fece pompa de' principî platonici, e tra gl' inglesi si distinse per la sua deferenza per Leibnitz (*d*).

Al suo tempo la filosofia inglese parve corrotta da' vizî e da' delitti dei partiti, che per più di cinquanta anni agitarono quella nazione. Il ritratto che di quel tempo fa Hume (indulgente filosofo e storico piuttosto devoto a Carlo II.) non potrà essere certamente accusato di parzialità o di esagerazione. Descrivendo egli i costumi e le opinioni comuni: « L'esempio del re e de' cortigiani aveva sparso la licenza e la dissolutezza in tutta la na-

(*a*) Nato nel 1676, morto nel 1729.

(*b*) I suoi più famosi discorsi sono:
Discorso intorno alla libertà del pensare.
Esame filosofico sulla libertà dell' uomo.
Discorso intorno alle basi e alle pruove della religione cristiana.

(*c*) Nato nel 1671, morto nel 1713.
Egli è l'autore *de' caratteri*, *delle ricerche sulla virtù e sul merito de' moralisti; del Saggio intorno allo spirito e all'uso del motteggiare; del Soliloquio*, o sia *avvertimento ad un autore deista.*

(*d*) V. il carteggio letterario di Leibnitz con M. de Montmort, Tom. V. Ediz. di Dutens.

zione: correvasi avidamente dietro a' piaceri della tavola; l' amore era risguardato non come un piacere nobile, ma come un semplice appetito; uno de' due sessi cominciava a perdere il nazionale carattere di castità, senza poter più ispirare all' altro il sentimento della delicatezza. Gli abusi del secolo precedente avevano aperto l'adito allo spirito d'irreligione; sì che la maggior parte de' *belli spiriti* di quel tempo sono accusati di *deismo*. Senza parlare degli uomini di lettere e de'dotti per professione, Shaftesbury, Hallifax, Buckingam, Mulgrave, Sunderland, Essex, Siduey, Temple, son tutti riportati di avere sposato siffatti principî (*a*) ». Di questa eletta schiera fu ancora Errico Saint-Jean, conte di Bolingbroke (*b*), bello ed ornato ingegno, ma vario e mutabile, tanto nelle politiche, quanto nelle speculative e morali opinioni. Le sue lettere intorno alla storia abbagliarono molti per la eleganza dello stile, e per la profonda cognizione della scienza internazionale, che da esse traspariva. La sua erudizione non pertanto soggettata al crogiuolo delle pruove e della verità, scoperse la levità della sua critica, e rendette manifesto il disegno ch' egli ebbe di formare un novello criterio, per oscurare la chiarezza de' documenti storici, sopra i quali la rivelazione è fondata (78). Allo scopo di tali lettere furon conformi le sue opinioni teoretiche, sviluppate ne' *saggi filosofici*, ne' quali non solamente esagerò la dottrina di Locke, ma studiossi di voltare in ridicolo quella parte della metafisica, che chiamasi filosofia prima, e di rimuovere ogni sorta di autorità fuor di quella de' sensi. Nel primo de' cennati saggi diede il seguente concetto della filosofia: « Da Platone insino a Malebranche i filosofi ci han dato poesia in luogo di filosofia, e senza veruna critica hanno spacciato le chimere della loro fantasia. Ragionarono dello spirito umano a priori, pretesero di conoscerne la natura, e impiegarono eloquenza ed ingegno per ispiegarne i fenomeni, conformemente alle ipotesi loro. Ma la natura dello spirito rimase, non men di prima, ignota; sì che noi possiamo ancora rivocare in dubbio la realità della umana cognizione, se non vogliamo limitarci a quella che acquistiamo a posteriori. Lo spirito dell' uomo è un obbietto della fisica, come il corpo, perchè fa parte della natura umana: l' unione dell' uno e dell' altro è quel che forma l' uomo. Limitiamoci dunque ad osservare lo spirito umano, il suo accrescimento, e i suoi progressi dalla infanzia insino alla maturità: limitiamoci alle conoscenze sperimentali e particolari, per poi astrarre da esse talune proposizioni generali: cessiamo di cercare più a lungo una cognizione generale, la quale trapassa i limiti del nostro intelletto: rinunziamo alla speranza, che il senso interno possa aiutarci a scoprire intorno alla nostra natura intellettuale più di quel che ci è

(*a*) Hume Storia d' Inghilterra anno 1689.

(*b*) Nato nel 1672, morto nel 1751.

dato di conoscere della natura corporea, per mezzo de' sensi esterni. Tutto quel che dell'una e dell'altra possiam sapere è, che noi siam dotati di tale o di tal altro senso, di tale o di tal'altra facoltà; e che questa, o quell'altra sensazione è in noi prodotta da tale o da tale altra apparente cagione ». Da questo profuso *empirismo*, nel quale egli seguì ciecamente Locke, volle non pertanto ricavare una dimostrazione *a posteriori* della esistenza di Dio, per contrapporla a quella di Cartesio, che non cessò mai di considerare, come folle e delirante. Ma questa stessa dimostrazione scopre quanto esile fosse il criterio metafisico di Bolingbroke, dapoichè scelse per principio della medesima una verità generale, che non aveva certamente acquistato per mezzo della sensazione, anzi quella verità stessa, dalla quale aveva Cartesio ricavato le origini del pensiero. « Se esiste ora una cosa, egli soggiugne, uopo è ancora che un'altra cosa sia stata sempre ab eterno. Ora la sostanza eterna debb'essere una intelligenza, perchè niun uomo di retto senso può credere, che la *non-esistenza* produca l'esistenza, e la *non-intelligenza* l'intelligenza. Una sostanza di tal sorta debbe esistere necessariamente *o che le cose sieno state sempre quali sono oggidì, o che sieno state create nel tempo;* perchè è tanto impossibile il comprendere una serie infinita, quanto il concepire una serie finita di effetti senza causa. Chiunque rifiutasse una tal dimostrazione, sarebbe vicino a toccare l'apice dell'assurdità, dapoichè v'ha una picciolissima differenza tra 'l negare l'esistenza propria e il negare l'esistenza di Dio. Che se della esistenza propria abbiamo una conoscenza intuitiva, l'abbiam pure di tutte le altre idee, che a quella si associano ». Facciamo ora una breve analisi delle proposizioni, che l'autore assume come evidenti e intuitive: la prima è, che la sostanza intelligente o pensante è diversa dalla corporea, dalla quale non può essere prodotta: la seconda, che tutto quel che ha avuto cominciamento aver debba la sua causa efficiente: la terza, che l'esistenza della causa efficiente di tutti gli Esseri creati è necessaria ed eterna. Delle tre cennate proposizioni la prima solamente può dirsi intuitiva; la seconda è una verità dedotta, comechè immediata, o sia è un giudizio intuitivo, il quale presuppone la conoscenza del proprio essere pensante; la terza poi è una verità di ragionamento, la quale non solamente presuppone le due precedenti, ma richiede un'altra serie di proposizioni intermedie, che spieghino gli attributi della causa efficiente. Ma senza fermarci sopra l'improprietà de' vocaboli, o sul merito di questa e delle altre dimostrazioni, delle quali abbiamo altrove detto a bastanza (a); vuolsi notare che la proposizione principale, la quale regge tutto l'argomento di Bolingbroke, è l'esistenza della *sostanza pensante* essenzialmente diversa dalla corporea; proposizione, che è di Cartesio e non di Locke,

(a) V. la nota n. 48.

e che distrugge tutti i principî del suo empirismo. Questa verità, ch' egli riconosce come intuitiva, da qual senso esterno avrebbe potuto ricavarla? E dapoichè egli invocò il retto senso d' ogni uomo, gli domanderemo ancora, da quale senso esterno la ragione ricavò, che la *non-intelligenza* non può produrre l' intelligenza? Uopo è, che confessi, che il retto senso comune è appunto quell' interno senso, ch' egli dichiarò efimero, e però incapace di rischiararci circa la natura dell' intelletto. Infine merita pure d'essere avvertito, che la sua pretesa dimostrazione *a posteriori* fu da lui dichiarata comune anche alla ipotesi della eternità del mondo, il che è assurdo e contraddittorio. Infatti se quella ipotesi potesse tra menti sane e ragionevoli tornare a vita, cesserebbero d' essere intuitive le tre proposizioni, da lui assunte come tali. Non parliamo degli altri suoi saggi, ne' quali seguita sempre a trattar da folle Cartesio e finisce per isbandire ogni sorta di autorità dal comune criterio della ragione, e sopratutto in fatto di religione. Fu egli per principî e per sistema propagatore della irreligiosità, a segno che lo stesso Pope, il quale avevalo celebrato, chiamossi da lui sedotto. Di lui dolevasi, che impacciato lo avesse in un' astrusa metafisica, e fattolo uscire deista, mentrecchè entrato vi era cristiano. Certamente la sua nazione fu scandalezzata dalla collezione delle opere publicata dal poeta scozzese Mallet nel 1753, collezione che fu dal *gran giurì* di Westminster denunciata, come tendente a sovvertire la religione, i costumi, e l' ordine publico (*a*). I prestigî dello spirito di Bolingbroke disparvero in Inghilterra innanzi alla chiara mostra della empietà de'suoi scritti, pe' quali cadde nell' abborrimento del chiarissimo Samuele Johnson e di altri, ch' erano stati a lui legati in vita. A quella collezione tenner dietro molte egregie confutazioni, tra le quali merita essere sopra ogni altra mentovata quella del celebre prete inglese Giovanni Leland (79). Al suo nome in somma, che perduto aveva ogni autorità nella propria patria, altro non restava che il cercar fortuna in altro paese, dove trovato avesse maggiore conformità d' inclinazioni e di dottrine. Nello stesso catalogo vanno inseriti Gionata Swift (*b*), autore del *conto della botte* e *de' viaggi di Gulliver a Lilliput;* Antonio Collins (*c*), autore del *saggio intorno all' uso della ragione, e alla libertà del pensare,* nel quale saggio volle riesaminare le basi e confutare le pruove della religione cristiana. A questa serie di propagatori del *naturalismo* non tardarono di unirsi altri più audaci, i quali avendo sposato i principî di Hobbes e di Spinoza aspirarono alla gloria di predicatori dell' ateismo, e misero ogni loro studio a sradicare ogni credenza alla im-

---

(*a*) Biogr. univ. Bolingbroke.

(*b*) Nato nel 1667, morto nel 1745.

(*c*) Nato nel 1676, morto nel 1729.

mortalità dell'anima, all'ordine della Provvidenza, e alla vita futura. In tal classe dee primo entrare Matteo Tindal (*a*), il famoso Giovanni Toland (*b*), e Tommaso Chubb (*c*), uomo di poche lettere, che acquistò celebrità per molti scritti, ne' quali professò il più profuso materialismo. Il periodo, nel quale queste opinioni campeggiarono in Inghilterra può essere assimigliato ad una febbre filosofica, la quale finì non prima che cessate fossero le passioni mosse dalle guerre e da' partiti per la successione al trono. Ma il contagio di tal febbre non giunse mai ad attaccare la generalità de' dotti, e de' corpi scientifici, e molto meno a scuotere la credenza di quel popolo, per indole religioso. Che anzi servì d'incentivo a scritti e a opere apologetiche, risguardate ancor di presente come capilavori della scienza teologica. Tali furono le opere di Giorgio Campbell (*d*), i dotti sermoni del vescovo di Londra Sherlock (*e*), la classica dimostrazione evangelica di Leland, e tutti i suoi scritti polemici contra i deisti di quella età (*f*). E acciocchè le dottrine irreligiose ed immorali, intruse nella filosofia, non ne macchiassero il nome, furono additate col nuovo vocabolo di *filosofismo*, di cui la storia potrà servire di supplimento a quel poco, che ne abbiamo quì accennato (*g*).

SEZIONE QUARTA.

Delle dottrine irreligiose, traspiantate in Francia.

Lo spirito d'imitazione, da cui la Francia fu presa, al cominciar del decimottavo secolo, per le opinioni sì speculative che pratiche degl'inglesi, aggiunse una spinta alla falsa tendenza della filosofia francese. I deisti trovarono il sostegno de' loro argomenti ne' principî della scuola dominante, la quale rifiutava ogni credenza, che non nascesse da una dimostrazione a priori, o per lo meno da una testimonianza de' proprî sensi. La derisione e l'ironia, ch'erano state sì bene maneggiate da Bayle, da Shaftesbury e da Bolingbroke, divennero le armi comuni, colle quali respignevasi e dileggiavasi ogni genere di autorità. Così le idee irreligiose immedesimaronsi colla filosofia, e a differenza di quel che era intervenuto in Inghilterra,

---

(*a*) Nato nel 1656, morto nel 1733, autore *del cristianesimo antico quanto il mondo.*

(*b*) Nato nel 1670, morto nel 1722. *Autore del cristianesimo senza misterî;* dello *adeisidemon;* detto *origini giudaiche;* del *cristianesimo giudaico pagano e maomettano;* de' *tetradrymni;* e del *pantheisticon.*

(*c*) Nato nel 1679, morto nel 1747.

(*d*) Nato nel 1696, morto nel 1734.

(*e*) Nato nel 1678, morto nel 1761.

(*f*) Nato nel 1691, morto nel 1766. V. la nota num. 79.

(*g*) V. la storia del filosofismo inglese di Tabaraud.

corruppero ancora il retto senso della moltitudine. Il potere elevarsi sopra i prestigî e le credenze comuni fu risguardato come un carattere distintivo dello *spirito*, di cui ognuno volle meritare la lode. Gl' ingegni maggiori, i quali impresero a mutare lo stato delle opinioni, credettero di aprire alla ragione una larga via, per la quale procedendo, giugner potesse ad un grado di luce e di capacità, da cui l'avevano tenuto lontana i legami dell' autorità e delle false credenze. I mediocri d'altra parte, che incapaci erano di discutere il nuovo progetto di riforma dell' umana ragione, cedevano all' autorità de' grandi nomi, o prendevano la comune tendenza, come pruova della verità. Di questa generale disposizione parlando, aveva Leibnitz predetto il politico e morale sconvolgimento, che sovrastava alle nazioni, le quali sembravano più delle altre dominate dalle perverse dottrine. Predizione memorabile, perchè dimostra quanto sia l' antivedimento della ragione, anche ne' fatti contingenti, allorchè è guidata ne' suoi giudizî dalla sperienza (80)!

Voltaire.

L' uomo che più degli altri cooperò a fecondare o a render maturi i germi della incredulità fu Voltaire (*a*), delle opere e della fama del quale è sì pieno il mondo letterario, che può ogni nuovo scrittore dispensarsi dal ripetere i pregi del suo fiorito ingegno, e i malefizî del suo sapere. In breve non amò la filosofia astratta, perchè la levità e l' amenità del suo spirito rifuggivano da qualunque profonda meditazione, e ciò non pertanto niuno più di lui contribuì a mutare l' antica dottrina filosofica della Francia; portò seco dall' Inghilterra l' amore per Locke, e fu il propagatore della filosofia del sensismo; disprezzò, o non comprese Cartesio; trattò come visione tutto quel che trascende le idee sensibili; impugnò le armi della derisione o della ironia contra le teologiche dottrine; spinse l' irreligiosità insino al segno da far credere, che si compiacesse del progetto di svellere dal cuore umano i principî d' ogni religiosa credenza. Certamente fu il più aspro nemico della dottrina rivelata, nell' avversione della quale andò gradatamente crescendo, e dalla cui distruzione par che si augurasse una nuova epoca di moralità e di sapienza. Nè qui fermossi l' inquieto suo spirito, perchè dopo di avere vagheggiato i principî di Herbert, di Shaftesbury e di Tindal, de' quali era divenuto ammiratore durante il suo soggiorno in Inghilterra; passò poi a dissolvere ogni dottrina nel *dubbio dello scetticismo*, e parve non trovare riposo, se non nella indifferenza e nell' apatia del *fatalismo* (81). Tal' è la gradazione, per la quale andarono vagando le opinioni filosofiche di quel brillante ingegno, cui non mancò alcuno degl' incantesimi, pe' quali l' immaginazione sa vestire delle apparenze del bello, così i veri come i falsi pensieri. Imperciocchè nell' arte drammatica raccolse le eccellenze di tutti gli antecessori suoi; nella poesia trattò con pari grazia ed eleganza ogni argo-

---

(*a*) Nato nel 1694, e morto nel 1778.

mento, dal tenue ed anche dallo scurrile insino al maestoso e al sublime; nella eloquenza non è genere, in cui non si facesse ammirare così per la esattezza e per l'amenità del dire, come per l'acume della sua critica; e nella storia, comechè infedel narratore e parziale giudice ci fosse, insegnò l'arte di scriverla, e gettò le fondamenta di quella *filosofia della storia*, di cui l'età moderna si glorifica. Col prestigio di tali pregi divenne l'arbitro del criterio e del gusto del secolo in cui visse, e stabilì l'autorità del suo giudizio anche nelle scienze speculative, dalle quali era la sua mente aliena. Nell'impadronirsi di questa parte non sua, fece egli doppiamente guerra alla sana filosofia, rendendo cioè facile e popolare la dottrina dei sensi fondata sul principio, che la sola verità cui l'uomo può aspirare sta nella evidenza fisica; e discreditando come chimeriche ed esaltate le idee, che nascono dalla meditazione e dalla investigazione delle proprie facoltà. Quanto al primo mezzo, le opere di Locke e le generalità di Condillac glie ne avevano spianato la via; il perchè gli fu facile l'aggiugner credito a quella frivola metafisica, che dichiara l'anima passiva a tutti i fenomeni de' quali è spettatrice. Ma per ottenere un compiuto successo, faceva uopo distruggere interamente ogni resto della sana dottrina della Francia, o sia de' principî dello spiritualismo, che la filosofia di Cartesio e di Leibnitz aveva quivi radicato, al che grandemente valsero le armi della esagerazione e della derisione. In fatti quale aspetto più ridicolo di quello che Voltaire dà alla filosofia di Cartesio? « Il nostro Cartesio, nato per iscoprire gli errori dell'antichità, ma per surrogare a questi i suoi proprî; e trasportato da quello spirito di sistema, che accecar suole i più grandi uomini, immaginò aver dimostrato, che l'anima fosse la stessa cosa che il pensiero, siccome la materia, secondo lui, è lo stesso che l'estensione. Asseverantemente egli dice, che l'anima pensi sempre, e che giunga nel corpo provveduta di tutte le nozioni metafisiche, della nozione di Dio, dello spazio, dell'infinito, di tutte le idee astratte, piena infine di belle conoscenze, che sventuratamente dimentica nell'uscire dal ventre della madre. Dopo tanti ragionatori, che hanno composto il romanzo dell'anima, è venuto alla perfine un sapiente, che ne ha modestamente scritto la storia. Locke ha sviluppato all'uomo la ragione umana, come un buon anatomico spiega le relazioni del corpo umano. Per me, non mi sento più di Locke disposto a credere che poche settimane dopo il mio concepimento era io una dotta anima, la quale sapeva mille cose, che ho poi dimenticato, nascendo; e che abbia inutilmente posseduto nell'*utero* conoscenze, che mi sono sfuggite quando più mi bisognavano, senza averle mai più potuto racquistare (*a*) ». Nulla più di questo luogo è caratteristico dello spirito dileggiatore di Voltaire!

(*a*) V. Lettres sur les Anglois. Mélanges historiques lettre 13.

Per verità, in niun luogo Cartesio disse, essere l'anima la stessa cosa che il pensiero, il che se avesse detto, sarebbe caduto nel paradosso di Hume, il quale identificò lo spirito colla collezione delle idee. Per contrario avendo Cartesio rilevato dal principio pensante la nozione della sostanza, ben distinse il subbietto dalle qualità, e da' suoi diversi modi di essere. E quanto alla quistione, se l'anima pensi sempre (opinione comune a Leibnitz e ad altri sommi metafisici), non fu da Cartesio concepita come una conseguenza della medesimezza dell'anima e del pensiero, ma sì bene come un attributo dell'Essere pensante, e come un effetto del principio attivo. Infine avendo altrove dimostrato qual senso avesse dato Cartesio al vocabolo *innato* (*a*), resta all'infedele ritratto di Voltaire il solo merito d'una lepida, ma falsa caricatura.

Dello stesso conio son tutti i pensieri metafisici, sparsi nel suo carteggio letterario, o raccolti nel così detto *dizionario filosofico*, di che si può avere una pruova, scegliendo anche a sorte qualunque de' suoi articoli. Tal è per esempio quel che dice nel dialogo intorno alle idee: « Che è l'idea? è una immagine, che si pinge nel mio cervello! Tutti i vostri pensieri dunque sono immagini? Certamente! E qual è il pittore che fa cotal dipinto? Non sono io, meschino disegnatore, ma è colui che ha fatto me, e le mie idee. Siete dunque persuaso, che le idee son vostre, come vostri sono i capelli, i quali crescono, s'imbiancano e cadono senza fatto vostro? Nulla di ciò è più evidente! Sareste dunque dell'opinione di Malebranche, che affermava, veder noi tutte le cose in Dio? Son certo almeno, che se non veggiamo tutte le cose in Dio, lo vediamo per la sua potente azione, che è sempre presente. E per qual mezzo cotesta azione vien operata? V'ho cento volte detto ne' nostri intrattenimenti, che nulla ne conosco, perchè Dio non ha manifestato ad alcuno il suo segreto. Ignoro quel che produce le pulsazioni del mio cuore, e fa scorrere il sangue per le vene; ignoro il principio di tutti i miei movimenti, e volete poi che vi dica come io senta e come pensi! Ma sapete almeno, se la facoltà di avere delle idee sia giunta alla estensione? Neppure per le mille ». « Non oso avere intorno a ciò alcuna opinione. In ogni sistema altro non veggo, che l'incomprensibile; e dopo avervi pensato per tutta la mia vita, non ne conosco nell'ultimo giorno più di quel che ne conosceva nel primo. Non valeva dunque la pena di pensar tanto? È troppo vero! Chi gode sa più di chi riflette, o almeno fa meglio ed è più felice. Del resto non è da me dipenduto il ricevere e il far entrare nel mio cervello tutte le idee, che son venute a pugnare ivi tra loro, e che hanno scelto le mie cellule midollari per loro campo di battaglia. Dopo di avere ben combattuto, io non ho dalle spoglie loro altro raccolto, che l'in-

(*a*) V. la nota n. 51.

certezza. È ben doloroso l'avere un sì grande numero d'idee, e il non conoscere esattamente la natura loro. Lo confesso, ma più doloroso e più stolto ancora è il credere di sapere quel che non si sa. Ma se non sapete positivamente quel che è una idea, se ignorate d'onde vengano, conoscete almeno per qual mezzo vi vengano? Sì, al modo stesso come gli antichi Egizi, i quali non conoscendo la sorgente del Nilo, sapevano bene che le sue acque arrivavano a loro per lo letto dello stesso fiume. Noi sappiam bene, che le idee ci vengono per mezzo de' sensi ma ignoriamo sempre da qual punto partano. La sorgente di questo Nilo non sarà mai scoverta (a) ». E qui giova notare, che niuno meglio di Voltaire, ha fatto palese il punto di contatto, nel quale vanno a congiungersi i due opposti sistemi di Malebranche e di Locke (b).

E chi non contento di questo saggio, ne desiderasse ancora qualche altro più caratteristico, gli proporremmo quello intorno alla coscienza: « Locke ha dimostrato, che noi non abbiamo idee innate, nè principî innati; e fu obligato di dimostrarlo diffusamente, perchè un tal errore era allora universale. Da ciò risulta manifestamente la necessità di far provvisioni alla mente di buone idee e di buoni principî, non prima che possiamo far uso della facoltà dell' intelletto. Locke cita l' esempio de' selvaggi, i quali uccidono e mangiano il prossimo loro senz' alcun rimorso di coscienza, e l' altro ancora de' soldati cristiani ben educati, i quali in una città presa d'assalto saccheggiano, scannano, violano, non solamente senza rimorso, ma ancora con grande diletto, con onore e gloria e cogli applausi de' loro commilitoni. Risulta dal sin qua detto, che non abbiamo altra coscienza fuori di quella che riceve ispirazioni dal tempo, dall' esempio, dal temperamento, e dalle proprie riflessioni. L' uomo è nato senza verun principio, ma colla facoltà di ricevergli tutti. Il suo temperamento lo renderà più inchinevole alla crudeltà o alla benignità: il suo intelletto gli farà un giorno comprendere che il quadrato di dodici è centoquarantaquattro; che non dee fare agli altri quel che non vorrebbe si facesse a se; ma non comprenderà certamente nella infanzia, e da se stesso, alcuna delle cennate verità; non intenderà la prima, nè sentirà la seconda (c). ». Questo altro luogo di Voltaire dimostra la connessione, che nel suo sistema della sperienza regna tra la dottrina intellettuale e la morale; e come l' una trae dietro a se l'altra. « Gli obbietti esterni sono la sola sorgente delle idee, e formano la coscienza: è vano il ricercare quel che la sperienza non ci dice: nulla conosciamo della sostanza dell' anima, della sua origine, del suo destino: la sua immortalità, la vita

---

(a) Art. *idée.*

(b) V. sopra a pag. 152 e 185.

(c) Art. *conscience.*

futura, le nozioni della virtù e del dovere son gratuite supposizioni: il mondo fisico è il solo teatro della natura: l'uomo è indifferente e passivo alle impressioni d'ogni sorta: son queste che determinano la volontà: la volontà obbedisce ad un agente fisico, e non morale ». Tale fu la conclusione, a cui fu condotto Voltaire dalla sua mobile mente, di che non uno, ma cento esempî possono trovarsi negli ultimi pensieri della sua vita (82). Lo stesso libro, il *Candido*, ch'egli scrisse per volgere in ridicolo la filosofia di Leibnitz e la dottrina dell'*ottimismo*, contiene una chiara pruova che la *necessità* o il *fatalismo* era la sua favorita dottrina, e che non per altra ragione volle farne onore a Leibnitz, se non per dimostrare vere le conseguenze, e falsi i principî, da'quali le aveva derivate. Così, facendo sparire le cause finali, il libero arbitrio e l'ordine morale dell'universo, rappresentò l'uomo come un Essere schernito da un cieco ed invisibile potere, egualmente capace di eroiche azioni e di atroci misfatti, secondocchè il capriccio del suo motore, o la combinazione di fortuiti avvenimenti lo movessero verso le une, o verso degli altri.

I germi che seminò Voltaire furono fecondati da altri scrittori, che sopra di lui modellaronsi; e di questi non fu l'ultimo Giovanni de Boyer, marchese di Argens, il quale comecchè vivesse alla corte di Berlino, non lasciò d'inondare la Francia di romanzi, di lettere filosofiche, e di altri scritti, dettati dal solo fine di piacere a' lettori del suo tempo, e pieni d'una superficiale ed audace filosofia (83).

Un moderno scrittore benemerito della storia della filosofia, per purgare la sua nazione dalla macchia, che seco porta la filosofia del decimottavo secolo, ha voluto esaminare teoricamente una quistione di puro fatto, se cioè le dottrine irreligiose possano essere considerate come un vizio della moderna filosofia; e ha preteso dimostrare che siffatte dottrine non formano mai un carattere essenziale di qualunque vera filosofia, per la ragione, che *le opinioni religiose sono di loro natura personali*, e nascono così dalle particolari disposizioni di ciascuno, come dalle istituzioni e dalle idee dominanti in ogni secolo. Conviene non pertanto, che due sole spezie di filosofia hanno in se medesime il carattere d'irreligiose, cioè l'assoluto *scetticismo*, e l'assoluto *empirismo:* il primo, perchè chiude la strada ad ogni vera conoscenza: il secondo, perchè limitandosi alla sola sensazione attuale, impedisce allo spirito il dedurne le verità mediate dalle presenti impressioni. Ogni altra filosofia, egli dice, è compatibile colle idee religiose, prese nel più rigoroso senso. Che se si volesse esaminare quale sia la tendenza loro, troverebbesi che quelle, le quali son fondate sopra l'entusiasmo, vi sono più delle altre disposte. Che del resto l'incredulità è nata dal seno d'ogni scuola, dapoichè Cartesio produsse Spinoza, il decimoquinto secolo produsse Giulio Cesare Vanini, il Liceo contò per suo discepolo Stratone di Lampsaco, Epicuro, uomo religioso, ebbe per successore Lucrezio.

Soggettando cotesta opinione ad una esatta critica, sembra ch' ella sia più officiosa pe' filosofi, che vera. Imperciocchè, se nella storia de' sistemi filosofici se ne scontrano degl' irreligiosi, non però può negarsi che i sani principî della filosofia conducono a raffermare la naturale credenza dell'uomo alla religione; nè è men certo, che l' irreligiosità professata per teoria, presuppone necessariamente un falso principio speculativo, che sovverte il naturale sentimento dell' uomo. Le dottrine irreligiose dunque possono nascere dalle idee della falsa, e non della vera filosofia. Ora come intenderassi la massima, che le opinioni religiose son di loro natura *personali?* Quì il vocabolo personale è adoperato come contrapposto di *scientifico*. La conseguenza di tal distinzione sarebbe, che niun falso o erroneo principio speculativo può produrre l' irreligiosità; e che per contrario la religione, varia e difforme in ogn' individuo, è il prodotto della fisica costituzione e de' particolari abiti di ciascuno. Ma chi potrebbe accettar tali conseguenze? Non le accetta neppur l' autore, allorchè concede, che lo scetticismo e il pretto empirismo portino con seco l' irreligiosità. E perchè lo scetticismo produce l'irreligiosità? Perchè la negazione o l' assenza di qualunque principio speculativo toglie ogni norma a' nostri sentimenti.

E perchè l' assoluto empirismo è ancor fautore della irreligiosità? Perchè chiude la strada ad ogni altra conoscenza, secondo l' espressioni stesse dell' autore, vale a dire perchè impedisce allo spirito di risalire insino a' principî della scienza direttrice de' sentimenti e delle opinioni, che di essi formiamo. E se questo male si sperimenta nel puro empirismo, si sperimenterà pure in ogni altro sistema difettivo o erroneo, il quale restrignendo i veri e naturali principî della ragione, fa nascer da se una scienza incapace di sviluppare e di rischiarare le nozioni della Divinità e della virtù. E ciò è tanto vero, quanto le dottrine irreligiose non nacquero in Francia, se non all'ombra di quella filosofia, la quale volendo scuotere il giogo d'ogni autorità *razionale*, non riconobbe altre verità fuori di quelle, che potessero essere comprovate dalla sperienza de' sensi; e per aprirsi la strada ad una tal conclusione, riconobbe la sensazione, come l'unica sorgente di tutte le umane conoscenze. Non sapremmo in secondo luogo acchetarci all' altra opinione dello stesso storico che i sistemi fondati sull' entusiasmo inchinano alla incredulità più del puro sensismo. Una tale asserzione è contraddetta dalla ragione e dalla sperienza. E quì prima d' ogni altra cosa domanderemmo che s' intende per *entusiasmo?* Se sotto tal nome vuolsi intendere l' *idealismo*, avremmo pure qualche difficoltà di concederlo. Imperciocchè tanto Malebranche, quanto Berkeley furono i padri dell' idealismo, e pure furono uomini e filosofi credentissimi. Ma avendo l' autore ridotto tutti i sistemi delle diverse scuole a due classi principali, in grazia del principio da cui prendono il carattere loro, cioè alla sperimentale e alla speculativa; ed avendo in quest' ultima confuso Cartesio e Spinoza, Platone ed Arcesila; è

manifesto, aver egli inteso parlare della tendenza dell'uno o dell'altro principio, ed aver voluto graduare lo spiritualismo come un elemento dell'entusiasmo. Ora chi potrebbe assentire a quest'altra proposizione, che l'incredulità a' primi dogmi della ragione, è più vicina a chi ammette il principio pensante, che a colui il quale lo rinega? E quando tra gli esempî delle estremità, alle quali son corse le vecchie e le nuove scuole, ha ommesso i peripatetici, e ha dimenticato, che da quella fonte emanarono le dottrine della materialità dell'anima, e della necessità regolatrice di tutte le cose; sorge il dubbio che abbia voluto essere indulgente con una dottrina, a cui era egli stesso propenso.

Infine convenendo egli, che a due sole dottrine è inerente il carattere della irreligiosità, cioè al pretto *scetticismo* e all'assoluto *empirismo*, ed essendo precisamente queste le dottrine dominanti del decimottavo secolo, era superfluo l'esaminare in teoria quel che certo era in fatto; dal che apparisce manifesto avere egli voluto schivare l'applicazione di quella medesima verità, che proponeva come indubitata (*a*). Questo chiarissimo scrittore dunque che tanta luce ha sparso sulla storia della filosofia, non ha saputo spogliarsi d'una nazionale parzialità; come se i periodi delle infermità della ragione non fossero comuni a tutti i popoli, e potessero essere risguardati altrimenti che come uno stato transitorio, e come una lezione dell'esperienza, la quale è tanto utile per l'emenda degli errori speculativi, quanto le avversità il sono per la carriera della vita.

Con minore discapito della verità fu la stessa quisfione esaminata da un chiarissimo ingegno, che fece parte delle congreghe degli uomini di spirito del secol decimottavo e seppe non pertanto preservarsi dal contagio delle opinioni di quelli. Quel che egli pose in quistione fu, se la propagazione delle dottrine irreligiose fosse avvenuta per un determinato proposito de'filosofi ch'eransi renduti arbitri della publica opinione, o fosse una conseguenza dello spirito del secolo, e di quella mutua corrispondenza per la quale le teorie si temperano alla forma de'costumi e delle passioni (*b*). Volle egli assolver la memoria di quelli co'quali era convivuto, ma non potè non accusarne la scuola, che corrotto aveva la filosofia francese, e che dalla metà insino agli ultimi anni del secolo decimottavo non allevò più se non liberi pensatori, i quali cercarono di affrancare la ragione da ogni autorità e rinnovarono in Francia, gli esempî de' Tindal e de' Toland. In questo

---

(*a*) Degerando, *histoire comparée des systêmes de philosophie*, *rélativement aux principes des connoissances humaines*.
Paris 1804 Tome troisième chap. VI. *de la philosophie dans les temps modernes*.

(*b*) Marmontel, mémoires d'un père pour servir à l'instruction de ses enfans.

aringo divennero celebri i nomi di La Meltrie (*a*), di Holbac (*b*), di Grimm (*c*) di Sain Lambert (*d*), i quali fecero dell'ateismo la dottrina degli *uomini di spirito*, e per una inesplicabile contraddizione credettero di rilevare nel materialismo la dignità della ragione umana. La Mettrie sopratutto sforzossi di smentire l'esistenza dello spirito, di dimostrare l'identità dell'una e dell'altra sostanza, e di spiegare per mezzo dell'organismo i fenomeni di entrambe. Holbac, uomo, al dire di Marmontel, di prodigiosa memoria e di grande erudizione, che fu il centro intorno a cui convenivano tutti i grandi e belli ingegni di Parigi, in doppio modo cooperò alla rovina d'ogni religiosa dottrina, coll'attrattive cioè di dilettevoli intrattenimenti, e co' libri che a bello studio fece sotto altri nomi diffondere. Disputano ancora i critici se suo sia il *sistema di natura*, capo lavoro dell'ateismo, il quale toglie la Divinità dall'universo, e rende l'uomo vittima d'una inesorabile necessità (*e*); libro contro al quale lo stesso Voltaire non cessò mai di scagliarsi (*f*). Scopo di questo libro, del pari che di tutte le altre opere dello stesso autore, fu il distruggere persino la religione naturale, e lo sciorre tra gli uomini qualunque legame morale; del che fanno ancora testimonianza quelli, che con lui familiarmente conversarono (84). Il barone di Grimm poi, quantunque alemanno, scelse Parigi per suo teatro, e come grande amatore delle lettere, della filosofia, e dello spirito francese, scrisse memorie, e publicò carteggi filosofici, ne' quali mostrò di non esser secondo a Holbac; e al par di costui divenne mecenate de' liberi pensatori. Le due opinioni che ne' circoli loro disputavansi la palma, erano l'ateismo, e il puro naturalismo: a queste due cause davansi oratori, capaci di riportare una difficile vittoria: a quei circoli appartennero tutti gli altri filosofi de' quali ci rimane a parlare.

Elvezio.

Claudio Adriano Elvezio (*g*) non solamente volle vincere Condillac a rispetto della semplicità de' principi, ma studiossi di colmare ogni distanza tra l'uomo e il bruto, assumendo, che le rispettive loro intelligenze sieno ani-

---

(*a*) Nato nel 1709, morto nel 1751, autore dell'*uomo macchina*, dell' *uomo pianta*, e della *storia naturale dell' anima*.

(*b*) Nato nel 1723, morto nel 1789, autore dell'*antichità svelata*, publicata col nome di Boulanger, del cristianesimo svelato, della *storia naturale della superstizione*, e del famoso *sistema della natura*.

(*c*) Nato nel 1725, morto nel 1807, autore di memorie, e d' un carteggio letterario e filosofico.

(*d*) Nato nel 1717, morto nel 1803, autore del poema delle stagioni e del famoso catechismo universale.

(*e*) Publicato nel 1770 col nome di Mirabeau, da Voltaire attribuito a Damilaville, ma da' più accurati critici, e da contemporanei degni di fede giudicato essere del barone di Holbac.

(*f*) V. Questions sur l' Encyclopedie, *système de la nature*.

(*g*) Nato nel 1715, morto nel 1771.

mate da un comune ed unico principio, cioè la sensazione; e che differiscano tra loro, più per la diversa attitudine degli organi, che per altra spirituale essenza. Presupposto che uno sia il principio, il quale apre e scioglie in essi il pensiero, una essere doveva ancora la cagione motrice de'loro appetiti, ed uno il fine delle loro azioni. Questa unità non è altro che la condizione passiva degli Esseri sensibili, ne'quali l'impressione degli obbietti esterni determina le diverse maniere dell'esister loro: tra queste modificazioni della esistenza è il pensiero e la volontà. Basta leggere il solo primo capo del primo discorso *dello spirito* per formare un chiaro concetto del suo sistema, e per antivederne le conseguenze.

« Due sono le facoltà di cui siam dotati, o se oso dirlo, due le potenze, che sono in noi generalmente e distintamente riconosciute: una è la facoltà di ricevere le diverse impressioni degli obbietti esterni, la quale chiamasi *sensibilità fisica;* l'altra è la facoltà di conservare le impressioni ricevute, la quale chiamasi *memoria*: questa altra non è, che una sensazione prolungata e attenuata. Cotali facoltà, che io (dice l'autore) considero come le sole cause produttrici de' nostri pensieri, e che ci son comuni co' bruti, ci somministrerebbero un picciolissimo numero d'idee, se in noi non si trovassero congiunte ad una esterna e propria organizzazione. Se la natura in luogo di mani e di dita flessibili avesse terminato i nostri polsi con un piede di cavallo, certamente gli uomini senza arti, senza abitazioni, e senza difese contra gli animali, occupati dal pensiero di nutrirsi e di schivare gli animali feroci, sarebbero ancora erranti pe' boschi, come greggie fuggitive (85). In tale supposizione è manifesto che la civiltà in qualsivoglia società non sarebbe giunta a quel grado di perfezione, in cui ora la veggiamo; e le nazioni tutte, niuna eccettuata, non sarebbero, per rispetto allo spirito, inferiori a talune tribù di selvaggi che non hanno più di duecento idee, e de' quali la lingua ridurrebbesi, come quella degli animali, a cinque o sei suoni o urli, se da essa si risecassero i vocaboli *arco, freccia, rete*, e simili, che presuppongono l'uso delle mani. Dal che conchiudo, che senza un *certo organico esterno* la sensibilità e la memoria sarebbero per noi due sterili facoltà. Ora conviene esaminare, se queste medesime facoltà coll'aiuto dell'organico abbiano in realtà prodotto tutti i nostri pensieri ».

« La sensibilità fisica e la memoria, o per parlare più esattamente, la sola sensibilità produce ogni nostra idea. La memoria in fatti de'essere uno degli organi della sensibilità fisica: il principio sentente è per necessità il principio che si sovviene; perchè il sovvenirsi, siccome di quì a poco dimostrerò, è propriamente un sentire ».

« Ma le due facoltà testè mentovate cosa elle sono? Son modificazioni di sostanza spirituale o materiale? Cotesta quistione altra volta agitata tra' filosofi, discussa da' Padri, e rinnovata a' tempi nostri, non ha un necessario

legame coll' argomento del mio libro. Quel che sarò per dire, ben si accorda coll' una e coll' altra ipotesi. Osserverò soltanto intorno a ciò, che se la chiesa non avesse fissato la nostra credenza, e si dovesse co' soli lumi della ragione salire insino alla conoscenza del principio pensante, non potrebbesi disconvenire, che qualunque opinione sarebbe del pari incapace d' essere dimostrata. Uopo è ponderare le ragioni *e pro e contra*, contrapporre le difficoltà l'una all'altra, determinarsi per la sentenza più verisimile, e formare un giudizio *provvisionale*. Sarebbe questo uno di quei molti problemi, che possono essere risoluti soltanto coll'aiuto del calcolo delle probabilità (86) ».

« Che è dunque lo spirito? La natura ci presenta obbietti, i quali hanno relazioni con noi, e tra loro: la conoscenza di tali relazioni forma quel che dicesi *spirito*, il quale è più o meno grande, secondochè son maggiori o minori le conoscenze nostre. La conoscenza non pertanto di tali relazioni ha de' limiti che son per noi insuperabili. I vocaboli d' ogni lingua sono i segni de' pensieri dell' uomo: tali segni o ci ricordano una immagine, o esprimono le relazioni degli obbietti esterni tra loro, o spiegano le relazioni che hanno con noi. Da ciò segue che tutte le operazioni dello spirito riduconsi a comparare tra loro le sensazioni e le idee, o sia a conoscerne le somiglianze, le differenze, le convenienze; il che vuol dire *giudicare*. Ora il giudicare ancora non è altro, che *sentire*, perchè chi giudica della grandezza, o del colore degli obbietti non fa altro, che comparare le impressioni che gli obbietti medesimi han prodotto sopra i sensi suoi; perchè anche i giudizî intorno alle qualità de' cennati obbietti, si riferiscono ad una sensazione presente o passata; perchè gli stessi giudizî intorno alle idee astratte della giustizia e della bontà si forman da noi col ripresentarci gli effetti materiali che produce l' esercizio pratico delle virtù e de' vizî; perchè in fine anche i giudizî intorno al metodo d' imparare o di ritenere, presuppongono la comparazione tra un ordine più o meno facile, siccome l'ordine presuppone la scelta d'una sensazione men difficile dell' altra ».

Senza altri esempî, Elvezio comentò Condillac, come questi comentato aveva Locke; e scontrossi nella somiglianza delle idee e del linguaggio con Hobbes e con Hume. Risguardò Locke come il *genio* della filosofia intellettuale, e talmente invaghissi del principio *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (87), che annodollo ancora alla filosofia pratica, rendendo la sensazione l'unico principio generatore così delle idee, come delle azioni. E se giusta il concetto suo, il nome e la lode d' inventore è dovuta anche a coloro che fanno una nuova applicazione d' un principio già conosciuto, a lui appartiene la lode o il biasmo di avere per logica deduzione ricavato da quell' assioma una conseguenza, che altri prima non aveva veduto. E quantunque il restrignere le origini delle idee e delle azioni alla sola sensazione, e il considerare lo spirito come una facoltà passiva destinata a raccogliere le impressioni de' sensi, sembri dover isterilire, anzichè fecon-

dare le sorgenti delle nostre conoscenze, sì speculative che pratiche; purtuttavolta credette Elvezio, essere questa semplicità di principî fecondissima di grandi nozioni, di cui per altro tutte le conseguenze vanno a confluire in una verità generale e assoluta, cioè *che in ogni tempo e in ogni luogo, e tanto nella speculazione quanto nella pratica, l'interesse personale regola il giudizio degl'individui, e l'interesse generale quello delle nazioni;* e compendiandola, *che l'interesse è l'unico giudice della probità e dello spirito.* Questa è la verità, che ne' due libri *dello spirito* e *dell'uomo* si prefigge dimostrare come vera e costante a rispetto degl' individui, delle picciole associazioni, delle grandi nazioni, de' secoli, de' paesi diversi, e dell'universo intero (*a*).

Niuno scrittore fu più di lui perseverante ne' principî della propria dottrina, del che una pruova è l'aver egli destinato il libro *dell'uomo* ad apparire dopo la sua morte, per ispiegare e dichiarire, senza timore di persecuzioni, i concetti che nell' antecedente opera avevano suscitato la censura de' teologi e de' filosofi. Possiamo dunque scegliere egualmente dall' uno e dall' altro i tratti caratteristici della sua dottrina applicata alla vita, sì privata che publica.

« Gl' individui danno il nome di probità all' abito delle azioni utili: l'interesse personale è la misura dell' utilità: questo interesse non è costante ma è vario e relativo: gl' insetti che vivono nella polpa delle erbe risguardano come un mostro crudele e vorace l'agnello che di quelle si nutrisce, e come benefico il lione e la tigre da cui sono lasciati in pace, e i quali per contrapposto divorano i loro persecutori: l' interesse dunque muta e trasforma il giudizio delle cose: l' interesse in somma è l' unico ed universale estimatore del merito delle azioni (*b*). Per rispetto alle picciole associazioni, l' interesse è determinato dalla utilità del maggior numero di quelli, che le compongono: se talvolta queste associazioni dimostrano di volersi spogliare dell' interesse proprio della loro picciola comunione, per dare la preferenza all' interesse generale della maggior società; un tal fatto altro non pruova, se non l' orgoglio o la vanità d' una virtù che si affetta, vale a dire, la forza d'una passione, alla quale si obbedisce, come al proprio personale interesse. Così Bruto sagrificò i figli alla salute di Roma, perchè sentiva l'amor della patria più fortemente dell' amor paterno. Del resto conviene prendere gli esempî dal sentimento comune a tutti gli uomini, e non da quello dei pochi. Certamente il padre, che profonde tutti i suoi beni per salvare la vita al figlio colpevole, sarà lodato come virtuoso nella famiglia, mentrecchè passerà per ingiusto presso del publico, defraudato dell'esempio della pena (*c*).

(*a*) De l' Esprit Disc. II chap. I.
(*b*) Disc. II. chap. II.
(c) Disc. II. chap. V.

A rispetto delle nazioni intere, il giudizio della probità è fondato non sulla qualità dell'azione, ma sull'importanza del benefizio che da quella si ritrae: un'azione è lodata, e passa alla posterità non per lo grado di forza, di coraggio, di generosità che è necessaria per effettuarla, ma per le sue conseguenze. Che un uomo incoraggiato dalla presenza d'un esercito combatta solo contra tre, è un fatto di cui son capaci mille de' nostri granatieri, i quali non però sarebbero citati nella storia; ma se da questo fatto riconosca la sua salvezza un impero che è destinato a soggiogare il mondo, Orazio, il combattente, diviene eroe. Che due persone si precipitino in una voragine è un fatto comune a Saffo e a Curzio; ma quella vi si getta per liberarsi dalla tirannide dell'amore, e questo per salvare Roma. E però Saffo è folle, e Curzio eroe. Se qualche filosofo dar volesse il nome di folli ad entrambi, la generalità migliore conoscitrice del vero interesse, non darà mai il nome di folle a chi lo è a vantaggio del publico. Tal'è ancora la misura del giudizio pe' diversi generi di *spirito*, a' quali la publica opinione concede stima e onore: ella non valuta il numero o la qualità delle idee necessarie per ottenere il primato, ma il vantaggio che se'n ricava; non la difficoltà dell'arte, ma il successo; non l'arte liberale e sublime, ma l'utile. Allorchè gli olandesi decretarono l'onore d'una statua a Guglielmo Buckelst per aver dato loro il segreto di salare e di calcare le aringhe, attesero non alla difficoltà della scoverta, ma alla importanza del vantaggio procurato alla nazione (*a*) ».

« Non diversa è la norma, che regola il giudizio de'secoli e delle nazioni di tutti i climi, colla sola differenza che le generazioni, le quali si succedono non solamente giudicano colla misura del publico interesse le azioni utili o dannose; ma mutano l'opinione a seconda de' tempi e degli avvenimenti; per modo che le stesse azioni divenir possono utili e nocevoli, lodevoli e biasimevoli, e prendere successivamente il nome di vizî o di virtù. Così, per virtù deesi intendere il desiderio del ben publico o comune, e per azioni virtuose i mezzi necessarî a conseguirlo (*b*). Non è già che non debbano distinguersi le false dalle vere virtù. Le false, che possono chiamarsi *virtù di pregiudizio*, ben esaminate per nulla contribuiscono al publico bene; laddove le vere son quelle, senza le quali reggere non potrebbero le civili società. Che se molte nazioni han creduto fondare la stabilità loro sopra barbare ed assurde istituzioni, uopo è incolparne il legislatore e non i fatti degli uomini, che son da quelle derivati. Lo stesso deesi dire de' costumi liberi e licenziosi, i quali prendono origine da'mali che le leggi permettono o tollerano, e che non possono essere emendati, se non si ri-

(*a*) Disc. II. chap. XI e XII.
(*b*) Ibid. Cap. XIII.

muovano le cause, che gli producono. Esempio di questi mali è il lusso, di cui puossi per altro verso dubitare, se maggiore sia l'utilità o il danno, che la civil società ne ricava. Conseguenza del lusso è la dissolutezza del vivere, per la quale *sarebbe ridicolo il voler introdurre una rigidezza di costumi, che è incompatibile col gusto* (88) ».

« Ma che è quel che dicesi interesse personale? È l'amor di se medesimo, di cui due sono i componenti, il desiderio del piacere, e l'avversione al dolore. A questo sentimento dobbiamo i nostri desiderî e tutte le passioni, le quali altro non sono che l'applicazione dell'amor di se stesso a tale; o tale altro obbietto. L'educazione modifica diversamente un tal sentimento, e dalle sue diverse modificazioni nascono le spezie e i nomi delle passioni, la cupidità delle ricchezze e degli onori, l'amor della gloria, l'invidia, il desiderio della esistimazione, la giustizia, la virtù, l'intolleranza. Son queste tutte passioni fattizie, le quali nascono dalla varia trasformazione dell'amor di se medesimo: questo è il solo sentimento spontaneo e naturale. Volendo distinguere il naturale dal fattizio, può dirsi che nulla v'ha di naturale fuori de'bisogni, de'piaceri e de'dolori fisici (*a*) ».

Veggasi ora qual'è l'applicazione delle cennate nozioni alla virtù, che serve di fondamento all'ordine così naturale, come civile, cioè alla giustizia.

« Consideriamo l'uomo nel suo stato primitivo, cioè d'un feroce selvaggio; ama egli forse e rispetta l'equità? No, rispetta solamente la forza: non ha nel cuore l'idea della giustizia, nè trova nel suo linguaggio il nome per esprimerla. Qual concetto potrebbe egli formare della ingiustizia, e che è questa in realtà? La violazione d'una convenzione, o d'una legge fatta per vantaggio del maggior numero. L'ingiustizia dunque non è mai anteriore allo stabilimento d'una convenzione o d'una legge che sia di comune interesse. Non v'ha ingiustizia prima della legge: *si non lex, non esset peccatum*. Che presuppone dunque la legge? 1.° l'unione degli uomini in un corpo di società più o meno grande: 2.° la creazione d'una lingua atta alla comunicazione d'un certo numero d'idee. Ora se v'ha di selvaggi, de'quali la lingua non oltrepassa i cinque o sei suoni o urli, uopo è convenire che la formazione d'una lingua sia l'opera di molti secoli. Insino a che quest'opera non sia compiuta, è necessario che gli uomini, senza convenzioni e senza legge, vivano in uno stato di guerra. Ma una tal condizione, dirassi, è uno stato di calamità, e la calamità appunto, creatrice delle leggi, costringe gli uomini ad accettarle. Sì, ma insino all'accettazione, gli uomini potevano essere infelici ma non ingiusti. Come usurpare il campo e l'orto del proprietario, come commettere un furto, quando non conoscevasi ancora proprietarî, nè divisioni de'campi, nè coltura di terre? Prima

(*a*) De l'homme Sec. IV. chap. IV.

che l'interesse publico dichiarasse inviolabile la legge del primo occupante, quale sarebbe stata la difesa d'un selvaggio, abitatore d'un sito ricco di cacciagione, contra un selvaggio più forte, che avesse voluto da quello espellerlo? Qual è il diritto che tu hai, direbbe il primo, per cacciarmi da quel sito (89) »?

Non puossi negare che la dottrina morale di Elvezio fu logicamente coerente a' principî della sua metafisica; che anzi la morale fondata sull'amor di se medesimo, è una necessaria conseguenza del pretto ed assoluto sensismo. Imperciocchè se altre conoscenze non acquista l'anima, che quelle introdotte dalle sensazioni, uopo è che il piacere e il dolore sieno i soli motori della volontà e che questi formino la misura della utilità personale. Riconosciuto un tal principio, come il fondamento della probità degl'individui e delle nazioni, tutta l'umana sapienza si risolve in un ragionato egoismo, il quale distrugge le relazioni di benevolenza e di liberalità, che sono le fondamenta del viver civile. E quando lo stesso principio si applichi alle nazioni e a' corpi politici, divengon questi mostri divoratori, i quali altro non consultano che la propria forza, e trovano nel vigore delle membra una predestinazione della natura, che gl' invita ad invadere ed occupare la terra. In cosiffatto sistema di principî la religione perde la sua celeste origine, e diviene impotente a frenare il torrente delle passioni, alle quali è abbandonato il governo del mondo. In fatti, se tutto quel che l'uomo non tocca e non vede, è una chimera, se tutto dee a se stesso e nulla agli altri; se lo scopo unico della sua vita è il correr dietro al piacere e lo schivare il dolore, che altro resterà alla religione? I filosofi la scherniranno teoreticamente, e praticamente il popolo!

Questa è la dottrina dell'egoismo publicata da Elvezio, la quale aperse le porte al materialismo sì speculativo che pratico. Uopo è dire non pertanto, che il principio dell'*amor di se medesimo* prevalse negli animi mediocri, più che negli acuti pensatori; dapoichè non mancò tra gli stessi contemporanei chi rilevato avesse le estremità del suo sistema. Ma i mediocri son quelli che formano la moltitudine; e d'altra parte la dottrina che confonde la facoltà del ragionare col sentire, aveva in se tanto, quanto bastava per accordare insieme le opinioni di coloro, i quali dissentivano o facevano mostra di dissentire intorno al principio, con cui spiegar volevasi l'economia delle umane azioni.

SEZIONE QUINTA.

Della enciclopedia e de' suoi autori.

Due chiarissimi uomini di quella età, dotati di vasto ingegno, e di arditi concepimenti, e l'un di essi grande matematico, cioè Giovanni le

Rond d'Alembert (*a*), e Dionigi Diderot (*b*), rendettero alla perfine comune e popolare la dottrina di Locke e di Condillac mercè d'un' opera concepula ed eseguita col disegno di divulgare al mondo intero il segreto delle scienze e delle arti. Costoro mandarono ad effetto il grandioso disegno della *enciclopedia*, che formava già da un secolo il voto di tutti i dotti, e dal quale lo stesso Leibnitz auguravasi la sorte migliore del genere umano (*c*). A tale lavoro associati furono i più rinomati ingegni di quella età, il maggior numero de'quali fu composto di quelli, che più celebrati erano nelle *congreghe di spirito* di quel tempo. Da ciò nacque, che ciascuno dato avesse alle materie filosofiche che gli toccarono in sorte, la tinta delle proprie opinioni; ond'è che questa opera maravigliosa nel suo complesso, più che nelle parti, somministrò argomenti alle più odiose note d'incredulità e di ateismo. Per verità, se un giudizio imparziale pronunziar si dovesse intorno a tali accuse, e dire quale di esse sia la più fondata, non sarebbe difficile il dimostrare, che le dottrine fautrici dello scetticismo a tutte le altre prevalgono. Imperciocchè non è quistione metafisica, che non sia vestita di tutti i suoi argomenti di probabilità; non è opinione controversa, che non sia in doppio senso proposta, e non è alcuna delle verità religiose, di cui l'autorità non fosse messa in contrapposto col criterio d'una scettica ragione. Senza queste macchie l'enciclopedia, considerata come la più vasta produzione scientifica, di cui l'umana mente sia capace, avrebbe riscosso il plauso e l'ammirazione universale, non ostante le imperfezioni della sua prima compilazione. E quel tentativo, emendato ed arricchito per le successive cure de' dotti e de' corpi scientifici di tutta Europa, avrebbe potuto, in un tempo più maturo, dare un compiuto tesoro dell'umano sapere. Laonde i voti di Leibnitz, rimasero delusi, non perchè si fosse male apposto intorno alla utilità del cennato lavoro, ma perchè concepito in un periodo d'esaltamento e di delirio, ed eseguito nel corto intervallo d'una sola generazione, portò seco i vizî del tempo, e del suo precipitoso nascimento. Del resto l'imparzialità del giudizio esige, che non sieno taciuti i vantaggi, che da quello stesso lavoro si ricavarono per lo avanzamento delle scienze e delle arti. Questi sono tre: 1.° il quadro analitico delle umane conoscenze: 2.° la riforma dell'ordine scientifico, o sia l'introduzione del metodo più atto alla investigazione de' fatti della natura, e alla ricerca della verità: 3.° l'applicazione delle scienze alle arti.

Quanto al primo, il discorso preliminare di Alembert, e il prospetto enciclopedico di Diderot, son due quadri luminosi, se non perfetti, delle origini delle scienze e de' progressi dell'umana ragione, dal rinascimento

(*a*) Nato nel 1717, morto nel 1783.
(*b*) Nato nel 1712, morto nel 1784.
(*c*) De perficienda encyclopaedia Alstedii.

delle lettere insino al decimottavo secolo. E sebbene il primo onore della partizione, che riferisce le scienze e le arti tutte ad una delle tre principali facoltà dell'anima, cioè la ragione, la memoria e l'immaginazione, sia dovuto a Bacone; purtuttavolta l'avere ricalcato le orme di sì grande uomo, e l'averle ampliate ed applicate allo stato, in cui erano le scienze e le arti al tempo in cui scrivevasi l'enciclopedia, non solamente non iscema, ma accresce il merito de' due cennati autori. Ed un tal merito riceve ancora grandissimo risalto dalla modestia, colla quale vollero essi spogliarsi d'ogni lode per adornarne l'originale loro modello. « Se noi siam riusciti con qualche successo in questa impresa, ne sarem principalmente debitori al cancelliere Bacone, il quale dava l'idea d'un dizionario universale delle scienze e delle arti in un tempo, in cui non erano, per così dire, scienze o arti. Quel *genio* straordinario, non potendo scrivere la storia di quel che allora si conosceva, scriveva la storia di ciò che dovrebbesi un giorno sapere (a) ».

Molti han rilevato i nei dell'albero scientifico di Bacone, preso per norma da' due illustri autori testè citati, ma niuno insino ad oggi è riuscito in proporne un altro, che fosse scevro de' difetti in quello notati, o che non ne contenesse de' più gravi. Forse cotesti nei, o tali non sono, o sono inevitabili, perchè relativi ad obbietti, che son per loro natura incapaci d'una sistematica ordinazione. La principale obbiezione fatta alla genealogica partizione di Bacone e di Alembert, è che le scienze e le arti, riferite rispettivamente ad una delle tre facoltà, il più delle volte presuppongono il concorso di tutte tre insieme, sì che non è scienza o arte, nella quale possa taluno interamente dispensarsi della memoria, della immaginazione e molto meno della ragione. Ma lo stesso d'Alembert antivide una tale obbiezione, e credette averla dissipata osservando, che in niuna quasi delle umane conoscenze possa verificarsi, che tutte tre non intervengano insieme, comechè l'azione dell'una possa essere maggiore dell'altra, d'onde segue, che il riferire una scienza o un'arte ad una delle cennate facoltà, debba di necessità essere inteso nel senso che l'una alle altre prevalga, quantunque non manchi nè mancar possa il concorso nè l'assistenza di tutte. Che se così non fosse, potrebbe darsi una storia senza critica, un ordine scientifico senza memoria delle verità prima dimostrate, ed un poema, a cui fossero state nemiche la memoria e la ragione insieme.

Senza riprodurre tutte le altre difficoltà proposte contra l'*albero genealogico* delle scienze, e l'ordine enciclopedico di Alembert, vuolsi osservare che gli autori di tali obbiezioni non hanno riflettuto, essere non direm difficile, ma impossibile il fare una esatta e categorica partizione di tutte le umane conoscenze, distribuendole per le rispettive relazioni di origine e di

(a) Prospectus de l'Encyclopédie.

tempo. Imperciocchè vorrebbero che l'azione di ogni facoltà dell'anima nella generazione delle idee fosse distinta da quella delle altre, mentrecchè le operazioni tutte dello spirito son di loro natura complesse e non semplici. E d'altra parte il pretendere che si scompongano gl' interni fenomeni della mente, per conoscerne gli elementi è lo stesso che credere possibile la spiegazione del come la natura operi in noi, il che importerebbe conoscere la vera essenza dello spirito stesso.

Costoro dimenticano pure, che le categorie, i generi, le spezie, sono nostre creazioni, e che nel formar tali combinazioni noi procediamo per caratteri di somiglianza, vale a dire di approssimazione; ond'è che il voler dare alle affinità scientifiche il carattere di esattezza, che hanno le relazioni geometriche, è un pretendere di riformare la natura, e di trovarla conforme alle nostre concezioni. Infine chiederebbe l'impossibile chi volesse, che l'ordine descrittivo delle umane conoscenze, e l'artifiziale connessione che tra quelle stabiliscono la riflessione e il ragionamento, coincidessero coll'ordine della successiva generazione delle idee; dapoichè noi le descriviamo dopo di averle non solamente comparate e studiate, ma disposte logicamente, onde renderne più chiara a noi stessi e agli altri la comprensione. Cotesta differenza fu avvertita dallo stesso autore del discorso preliminare, il quale ben distinse lo scopo proprio della *genealogia delle scienze* da quello, che si prefigge l'*ordine enciclopedico*: la prima rende note le cagioni, che han prodotto le scienze, e salendo insino alla generazione delle idee, ne fa conoscere i segni caratteristici: il secondo abbraccia l'intero complesso de' diversi rami dell' umano sapere, che distribuisce in classi, additando le relazioni e le numerose affinità loro. Un siffatto quadro può in sostanza essere assimilato ad una carta del mondo intellettuale, ma ad una carta approssimativa, e non geometrica, nella quale sieno segnati alcuni punti convenzionali e non naturali, che ci servon di guida per passare successivamente da una conoscenza all'altra; per soccorrere la memoria, allorchè vuole riprodurle e raccoglierle; e per favorire l'arte del generalizzare e dell'astrarre. In siffatte operazioni la mente stessa disdegna d'essere coartata da rigidi ed inflessibili confini; per modo che il formare una tavola sinottica del sapere umano si abbatte in quelle medesime difficoltà, che prova chi voglia comporre o scompartire una biblioteca per ordine di materie.

Il secondo benefizio, che dalla enciclopedia han ricavato le scienze e le arti in generale, sta nella riforma degli antichi metodi scientifici, e nella introduzione del metodo analitico. Da quel tempo l'osservazione divenne la guida dello studio delle scienze naturali; il metodo induttivo di Bacone fu surrogato al *dogmatismo* scolastico; e le scienze fisiche furono del tutto liberate dalle ipotesi metafisiche. Dallo stesso avvenimento debbonsi ripetere i prodigiosi progressi della chimica e di tutte le arti, che ne dipendono. Quella in somma è l'epoca, da cui comincia il gusto per l'analisi, di cui non tar-

dossi di fare l'applicazione anche alla scienza del pensiero. E per colmo di tutti i dinotati vantaggi, la sposizione delle dottrine scientifiche, trasportata nelle lingue viventi, non solamente rendette facili e intelligibili i principî di tutte le discipline, ma restituì la spontaneità alla parola, e preparò per ciascun popolo la formazione d'un linguaggio scientifico; il che sopratutto contribuì a cancellare i resti della ruggine della età di mezzo, di cui l'insegnamento era ancora ricoperto.

Non meno certo è il vantaggio, che han ricavato le arti dall'applicazione de' principî scientifici. Di qua la perfezione delle antiche arti e la scoverta delle nuove; l'invenzione delle macchine, che hanno sminuito il lavoro manuale; la scoverta degli agenti meccanici da prima ignoti, i quali hao circondato l'uomo di nuove forze; di qua in fine la dignità, a cui il parentado delle scienze ha fatto salire le arti. Gli uomini teorici son divenuti operatori: il segreto delle macchine si è divulgato: il cammino alla invenzione è stato aperto agli artefici, come agli scienziati!

D'Alembert.

Passando ora alla sposizione delle dottrine proprie de' due principali compilatori della enciclopedia; Giovanni d'Alembert fu men degli altri addetto alla filosofia di Condillac e passar volle per eclettico, senza dipartirsi dalla dottrina di Locke, la quale servì di fondamento alla sua. Gli *elementi di filosofia*, ch' egli publicò per desiderio e per consiglio di Federico II. insieme co' *chiarimenti*, che diede intorno alle sue principali proposizioni, contengono la sposizione della dottrina metafisica, che può essere considerata come sua propria.

I. Obbietto della filosofia.

« La filosofia secondo la più generica definizione è la ragione applicata a tutto quel che può formare obbietto del pensiero: abbraccia i principî di tutte le umane conoscenze, le quali possono essere distribuite in tre classi, conoscenze di fatto, di sentimento, e di ragionamento: le prime non sono lo scopo diretto della filosofia, ma da questa ricevon lume: i fatti della natura formano uno de' principali obbietti della filosofia, non perchè possa ella risalire insino alla prima loro causa, ma perchè vuole combinargli, compargli, ordinargli in classi, spiegargli e applicargli agli usi sensibili: i fatti storici sono rischiarati da' principî, sopra i quali è fondata la certezza storica, e dalle nozioni generali per le quali si rende utile la lettura della storia: la filosofia in somma è l'occhio della sperienza ».

« Le conoscenze di sentimento appartengono alla morale, o al gusto: i principî della morale son collegati col sistema generale della società per utilità, così del corpo sociale, come delle parti che il compongono: la natura avendo voluto che gli uomini vivessero in società, gli ha dispensati dalla necessità di andare investigando col ragionamento le regole della morale: le fa loro conoscere per una spezie d'ispirazione: nel seguire tali regole l'uomo pruova un interno piacere, che gli serve di stimolo a praticarle: questa impulsione fa sì che la moltitudine si muova per impressione, ed istruisce

gli altri. Lo stesso interviene nelle verità di sentimento, che son relative al gusto, a rispetto delle quali il filosofo distingue i principî generali e comuni del gusto da quelli, che son proprî de' luoghi e delle circostanze, e scevera il bello essenziale dal bello di convenzione ».

« In fine le verità di ragionamento, che son proprie della filosofia, possono essere ridotte a quattro, lo spazio cioè, il tempo, lo spirito, e la materia. Quanto allo spirito, la generazione delle idee è il proprio obbietto della metafisica, la quale non avrebbe dovuto mai divagarsi in altre quistioni frivole ed insolubili. Tali quistioni sono l'alimento delle menti false e temerarie, le quali gettansi nell' incomprensibile, il che appunto ha prodotto il disprezzo, nel quale questa scienza è caduta ».

II. Realità delle umane conoscenze.

« Ora fermandoci alla generazione delle idee, la prima investigazione della scienza consiste nello esaminare, come lo spirito passi dalle sensazioni agli obbietti esterni, e come l'anima slanciandosi fuori di se stessa si assicuri di quel che è diverso da se medesima. Intorno a ciò tre sono le quistioni ch'ella forma: come dalle nostre sensazioni noi ricaviamo la esistenza degli obbietti esterni? se la conclusione possa dirsi dimostrativa? e come per tal mezzo giugniamo a formarci l'idea de' corpi e della estensione »?

« La prima quistione contiene una verità di fatto, che il volgo crede evidente, e della quale soltanto i filosofi fan suggetto di maraviglia. Per ispiegarla, conviene trasportarsi nella persona d'un fanciullo, e fare in certo modo un corso d' *ignoranza* in luogo di un corso di *scienza*. La natura ci ha dato il tatto appunto per conoscere l'esistenza degli obbietti esterni, e ci ha somministrato una semplicissima pruova per distinguere il proprio corpo da quelli, che lo circondano. Se una parte del nostro corpo ne tocchi un'altra, noi abbiamo una doppia sensazione; laddove ne proviamo una semplice quando tocchiamo un altro diverso dal nostro; il che basta a distinguere il *noi* e quel che è *nostro*. Il metafisico dunque ampliando e sviluppando una tale osservazione, risponderà soddisfacentemente alla prima quistione intorno alla realità degli obbietti esterni ».

« Ma potrà dirsi dimostrativamente provata l'esistenza degli obbietti esterni? Intorno a ciò i filosofi sono scissi in diverse opinioni, comechè tutti convengano essere invincibile in noi la credenza della realità de' detti obbietti. Quelli che riguardano come dimostrativa la pruova delle sensazioni, pretendono che Dio c'ingannerebbe, se le sensazioni ci presentassero Esseri fantastici. Cotesti filosofi, così ragionando, trovan due ostacoli: il primo è, che voglion provare una verità diretta e primitiva con una verità di riflessione, o sia l'esistenza de' corpi per mezzo dell' esistenza di Dio; mentrecchè nella esistenza de' corpi convien cercare le pruove della esistenza di Dio: il secondo sta nella difficoltà di convincere col ragionamento un filosofo, il quale si ostinasse a credere, che potrebbe Dio averci voluto dare semplici apparenze di corpi, senza realità. Forse la migliore risposta, che darsi potrebbe

a cotesto pirronista sarebbe quella, che Diogene indirizzò a Zenone, cioè che *chi non crede alla esistenza de' corpi esteriori vada a vivere e ragionare colle larve.* Del resto la risposta più ragionevole, che farsi potrebbe agli scettici, è: i medesimi effetti nascono dalle medesime cagioni: ora supponendo l'esistenza de' corpi, le sensazioni che questi ci darebbero, non potrebbero essere più vive, più costanti, più uniformi di quelle che abbiamo. Questo è tutto quel che il ragionamento può dirci ».

« Più scabrosa, e in certo senso insolubile è la quistione intorno al come ci formiamo l'idea de' corpi e della estensione. Il tatto c'impara a distinguere il nostro da quel, che è fuori di noi; ma come ci dà l'idea della contiguità delle parti, nella quale è riposta la nozione della estensione? Intorno a ciò la filosofia non può dare nozioni chiare, perchè non può salire insino alle percezioni semplici, dalle quali formasi la percezione complessa della estensione, siccome non può giugnere a scoprire gli elementi della materia; il perchè è per essa egualmente impossibile il comprendere, come da un numero finito o infinito di percezioni semplici si formi una percezione composta, e come un ente composto venga da enti semplici formato. In somma la sensazione, che ci fa conoscere l'estensione, è incomprensibile quanto la estensione stessa: l'essenza della materia è per noi un arcano: ignoto pure ci è, se quel che chiamiamo materia, sia simile alla idea che ne formiamo. Ma che importa a noi il penetrare nella essenza de' corpi, se le sensazioni ci sono state date solamente per conoscere le relazioni del nostro Essere con quelli, che ci circondano, e se la natura sempre fedele, costante ed immutabile nelle sue leggi, ci fa conoscere della materia le qualità, che regolar debbono il nostro uso, e se ne' suoi fenomeni non presenta mai contraddizione, la quale possa farci dubitare della verità del concetto, ch'ella stessa ce ne ha dato »?

« Del resto sia la materia quel che si voglia, puro fenomeno o realità, certamente ella è inerte, incapace d'azione, di volere, di pensiero, e di sentimento. Il principio pensante dunque non è in lei, ma fuor di lei. Quì dee fermarsi il filosofo, senza pretendere di penetrare più addentro. Le quistioni metafisiche, se l'anima pensi e senta sempre; in che consista l'unione del corpo coll'anima, e come esercitino la reciproca loro influenza; quando l'anima si unisca al corpo; se gli abiti sieno del corpo o dell'anima; da che nasca la disuguaglianza degl'ingegni; se una tal disuguaglianza sia nell'anima o provenga dalle disposizioni del corpo, o dalla educazione; come siffatti accidenti possano modificar le anime, che sono sostanze semplici e per natura eguali; come sostanze semplici esser possano disuguali; come i bruti con organi eguali a' nostri, e con sensazioni somiglianti e spesso ancora più forti, restino circoscritti alle sole sensazioni, senza derivarne come noi idee astratte, nozioni metafisiche, lingue, scienze ed arti; e finalmente quali sieno in essi i limiti della riflessione; son superiori alla umana

intelligenza, perchè l'Autor della natura le ha coperto d'un velo impenetrabile, che noi non possiamo squarciare ».

III. Esistenza di Dio.

« Ora la realità degli obbietti delle sensazioni, la nostra propria esistenza, e il principio pensante che è in noi, ci conducono alla grande verità della esistenza di Dio. Cotesta verità è nella ragione per modo, che la rivelazione la presuppone; ma la sola ragione non basta a formarsi una chiara idea degli attributi della Divinità; in conferma di che si può addurre la varietà delle opinioni della filosofia del paganesimo, la quale ora riconobbe come Dio il mondo, e ora suppose un Essere sovrano, dotato di qualità ripugnanti alla sua natura (90). Molti filosofi non pertanto credettero, che la pruova maggiore della esistenza di Dio si ricavasse dall'universale consenso de' popoli; e sebbene questi stessi conoscessero le diverse sentenze delle scuole intorno alla sua natura; pure le scusavano come una conseguenza della debolezza della mente umana. In somma nella uniformità delle opinioni circa l'esistenza d'una suprema Intelligenza, credettero di ravvisare una confessione che lo spettacolo dell'universo strappava agli uomini, e insiememente un omaggio, che costoro erano obligati di prestare a questa ignota intelligenza ».

« L'antichità non ci lasciò forse nulla di più eloquente delle prime parole del discorso di S. Paolo all'areopago: *Ateniesi, passando per innanzi ad uno de' vostri tempî, vi ho letto l'iscrizione, Ignoto Deo. Questo è quel Dio, che voi adorate senza conoscere, e che ora io vi annunzio.* Alla rivelazione siam debitori d'idee più sane intorno alla Divinità, le quali non vanno più disgiunte dalla sua esistenza (a) ».

Cessiamo per un momento di far parlare l'autore, per concordare i suoi detti, se pur è possibile, e per giudicare ancora della sincerità loro. La rivelazione senza dubbio ha rischiarato la ragione, e ha confirmato la convizione de'credenti. Ma se questa verità si legge in uno scrittore, che cerca di scuotere dalle fondamenta la rivelazione, domandiamo noi, che resta della sua dottrina? L'insufficienza della ragione a conoscere l'Ente Perfettissimo!

Che questa sia la conseguenza necessaria del suo discorso, ce'l dice egli stesso, senza ricorrere ad altre pruove. Imperciocchè dopo di aver fatto il quadro delle difficoltà insuperabili per la ragione; per ispiegare l'incompatibilità della provvidenza colla irregolarità dell'ordine morale dell'universo, colla disuguale distribuzione de' beni o de' mali, e col frequente trionfo del vizio sopra la virtù, compiagne quasi lo stato in cui l'Ente Supremo ci ha collocato; « imperciocchè gli antichi avevano, a suo dire, per lo meno la buona fede di sentire l'insufficienza delle risposte, che la sola luce naturale può dare a sì gravi obbiezioni; e in tale certezza abbandonavansi allo scetticismo, per-

(a) Élémens de philosoph. §. IV. Métaphysique pag 143. Oeuvres philosophiques ec. de d'Alembert T. II Paris 1804.

suasi che l'Essere Supremo non potesse punirgli del non essere stato meglio conosciuto, quando aveva coperto di oscurità la sua esistenza ». Ed alquanto più appresso, prendendo la veste di predicatore contra l'ateismo, rileva con forti colori tutte le incompatibilità tra la ragione e la fede, e consiglia al suo filosofo di abbandonare le controversie a' teologi, e di rimandare gl' increduli a' libri, ne' quali son quelle discusse. Ora se la filosofia non dee nulla torre dalla rivelazione, perchè chiamarla in ausilio della ragione; e perchè presupporre il suo *metafisico*, ora rischiarato dalla religione, e ora alla stessa estraneo? Ma pure sentiamo gli argomenti, de'quali il metafisico, puro deista, dovrà far valere contra gli atei? Ecco un eloquente tratto dello stesso autore: « Il filosofo dunque si limiterà alle pruove, che son comuni a tutte le sette e a' soli argomenti, che sono fondati sopra principî riconosciuti da tutti i secoli, e da tutti gli uomini. Cercherà l'esistenza di Dio ne' fenomeni dell' universo, e nelle leggi ammirabili della natura; non in quelle leggi metafisiche capaci di eccezioni, che ciascun può ampliare e restrignere a suo talento, ma nelle leggi primitive, fondate sopra le immutabili proprietà dei corpi; leggi tanto semplici, quanto sembrano derivare dalla esistenza stessa della materia, e però più proprie a manifestare la suprema Intelligenza. Imperciocchè per lo modo, col quale Dio ha costrutto le varie parti dell'universo, sembra essergli bastato di dare a questa grande macchina la prima impulsione, e di avere così per sempre determinato i varî suoi fenomeni, e prodotto con un atto solo della sua volontà l'ordine costante e inalterabile della natura. Tanto ammirabile e razionale è quella impulsione, che non può essere l'effetto del cieco caso! In queste leggi generali, piucchè ne' fenomeni particolari il filosofo cercherà l'Ente supremo. Non è già che l'artifizio d' un insetto, il quale occupa un sì picciol posto nell' universo, non iscopra men de' fenomeni generali l' infinita intelligenza a chiunque sappia investigarlo; ma lo spettacolo de'fenomeni generali è più atto ad abbagliare gli occhi di tutti, sì che entra nel genere di quegli argomenti, che son migliori, perchè convincono il maggior numero (*a*) ».

Non è dunque vero, che *ignota* sia alla ragione naturale la suprema Intelligenza; nè è vero che la ragione non vegga in Dio l'*infinito*, e per conseguente la sapienza, la bontà, e la potenza, che formano i suoi attributi; e molto meno è vero, che lasciata a se sola, trovar non possa altro asilo, che nello scetticismo. Per verità due cose non possono essere perdonate a' filosofi francesi del decimottavo secolo, l'una di avere introdotto persino nelle severe scienze della ragione il motteggio e l' ironia, figure più degne della commedia che della filosofia; l'altra di aver voluto scrivere per due diverse classi di lettori, con che han degradato la scienza, rendendola

(*a*) Ibid. pag. 148.

così parziale e ipocrita. Questo fu lo spirito del comune degli autori di quel tempo; ma i soli, che osarono farne la confessione (non saprem dire se più impudente o puerile), furono d'Alembert e Condorcet, quasi per iscoprire la congiura da essi fatta contra l'umana ragione. In fatti come altrimenti intendere quel che d'Alembert dice per introduzione alle sue idee metafisiche? « Io non temo che queste riflessioni possano offendere i nostri moderni metafisici. Quelli che non sono compresi nel nostro scopo ci faran plauso; laddove quelli, che potrebbero averne bisogno le crederanno a loro estranee. I lettori non pertanto sapranno ben distinguere gli uni dagli altri ». Ripigliamo ora la sposizione di qualche altra parte della sua dottrina, che giova porre in luce per rendere più manifesto il fine, col quale allora s'insegnava e si scriveva.

IV. Immortalità dell'anima.

« Dopo l'esistenza di Dio, la più importante di tutte le verità metafisiche, è l'immortalità dell'anima. Le pruove di tal verità son tratte in parte dalla filosofia, e in parte dalla religione rivelata. La filosofia dice che l'anima esisterà eternamente, perchè Dio non potrebbe distruggerla senza annientarla; perchè l'annientare quel che una volta ha prodotto, sembra che ripugni ai disegni dell'eterna sapienza; perchè i corpi stessi non sono annientati, ma trasformati. D'altra parte l'esempio de' bruti, ne' quali la sostanza immateriale perisce insieme col corpo (91), potrebbe farci dubitare che temporale ancor fosse l'esistenza dell'anima nostra; al che cospira ancora la forza di quel gran principio, che tutto quel che è creato, non è per sua natura immortale. A rimuovere una tanta incertezza, la religione rivelata viene in soccorso della ragione, non per manifestarle una verità nuova, ma per supplire al difetto delle sue pruove (92). Ella ci spiega altresì perchè la virtù apparentemente infelice in questa vita, attender debba la sua ricompensa nell'altra (93). La religione sola, dice Pascal, fa che la condizione dell'uomo in questa vita non sia un enigma. È maraviglioso non pertanto, che molti antichi filosofi, quantunque sforniti del soccorso della rivelazione, abbiano creduto l'anima immortale, mentrecchè la spiritualità sua, che è una verità prettamente filosofica, non fu da alcun di essi distintamente conosciuta (94). Alla vanità umana, la quale è lusingata dall'idea d'un'eterna esistenza, è dovuto il progresso, che in questa parte fecero i sapienti del paganesimo, e se è lecito dirlo, l'errore loro intorno alla natura dell'anima contribuì a confermare in essi la credenza della immortalità. Dal non vedere alcuna differenza tra il *non essere* dell'anima, e l'essere affatto priva di qualunque sorta di materia; persuasi d'altra parte che qualunque particella di materia, dotata di sentimento e di pensiero (e per conseguente dilicatissima e sottilissima) non potesse perdere una tal proprietà senza cessar di essere, conchiusero che la sostanza dell'anima fosse immortale, e discordarono soltanto intorno al destino di tale sostanza; sì che i sistemi loro intorno a ciò erano come le quistioni de' ciechi sulla luce. Noi abbiamo il vantaggio di essere

più illuminati e meglio istruiti di loro. Le difficoltà che l'anima de' bruti sembra somministrare contra la spiritualità e contra l'immortalità dell'anima non ismuovono la ragione, nè la credenza del sapiente ». « Questi riconosce che le sensazioni e il pensiero debbono appartenere necessariamente allo stesso principio; e d'altra parte la sperienza lo fa certo, che i bruti non sono limitati alle pure sensazioni. E però riconosce che l'anima de' bruti è della stessa natura di quella dell'uomo, per rispetto alla spiritualità, dapoichè sarebbe assurdo l'affermare, che la materia sente e pensa negli animali e non nell'uomo (*a*) ».

Come conciliare questa opinione col dubbio, che più appresso manifesta: « La *sensazione* e il *pensiero*, che i filosofi sembrano aver confuso e risguardato come omogenei, non hanno veruna relazione tra loro; ed in vero qual sarebbe la relazione tra la vista d'un colore, e l'idea dell'ingiustizia? Perchè dunque i filosofi, che sono stati sì diligenti nello scoprire i difetti di relazione tra' diversi obbietti del pensiero, e nel rilevare le differenze che gli distinguono, non hanno poi distinto la sostanza che sente, dalla sostanza che pensa, al modo stesso col quale distinsero la sostanza pensante, dalla estesa? Il pensiero puro e semplice ha forse maggior analogia colla sensazione, che colla estensione »? « Queste riflessioni avevano probabilmente mosso gli antichi, nella vecchia loro filosofia, a distinguere l'anima *razionale*, che pensa, dall'anima *sensitiva*, la quale solamente sente. E pare che il cancelliere Bacone non si diparta da tal'idea, allorchè distingue la scienza del *divin soffio*, da cui dic'egli essere uscita l'anima razionale, dalla scienza dell'anima irrazionale, la quale ci è comune co' bruti, e fu creata *dal limo* della terra. Parmi, che non si possa più chiaramente attribuire alla materia la facoltà di sentire, e per verità convien confessare, che questa idea se non si abbattesse in altre difficoltà, somministrerebbe la risposta ad una delle più gravi obbiezioni, che si possan fare contra l'anima de' bruti; dapoichè se ella non fosse altro che materia, finirebbe naturalmente col corpo. Vero è che gli animali sembrano avere qualche cosa, che è più della sensazione, ed essere capaci d'una spezie di ragionamento, il che non può appartenere, se non ad una sostanza pensante ». « Per convincersi della differenza tra l'anima *sensitiva* e la *razionale*, basta ricordarsi di quel principio triviale di tutti i tempi, *che la ragione è quel che distingue l'uomo dal bruto*. Ora per la voce *ragione* niuno ha potuto intendere altro, che la facoltà di pensare, in quanto è distinta dalla facoltà di sentire. Nè per *facoltà di pensare* deesi intendere quel che queste parole rigorosamente significano, ma sì bene la perfetta facoltà di pensare, capace di abbracciare anche quello, che è al di là de' bisogni naturali. Imperciocchè la facoltà di

(*a*) Ibid. pag. 152.

conoscere i veri bisogni dell' individuo, l' indole, l'ampiezza, e i limiti loro; del pari che la scelta de' mezzi per soddisfargli, confessiamolo a disonore della nostra spezie, sembra più perfetta negli animali che negli uomini (a) ».

Dopo questa lunga discettazione di contrarie ragioni si domanderebbe qual è il vero concetto dell'autore intorno all' immortalità e alla spiritualità dell'anima, e quale il suo proposito? Il dubbio, e il desiderio di raccomandare, come la più comoda di tutte le dottrine, lo scetticismo!

V. Filosofia pratica.

« Conosciuta la esistenza dell'Ente Supremo noi siamo da quella stessa nozione guidati a ricercare il culto, che dobbiamo prestargli. Ma pochi ed imperfetti lumi ci somministra la filosofia, il perchè il Creatore stesso, ci ha per una speciale rivelazione manifestato la maniera, colla quale vuol essere onorato, maniera *che tutti gli sforzi della ragione non sarebbero bastati a scoprire* (95). Ora non essendo la religione altro che il culto dovuto alla Suprema intelligenza, ne segue che non debba entrare negli elementi della filosofia. La stessa religione naturale non dee figurarvi, se non per avvertirci della sua insufficienza ».

« Quel che essenzialmente e privativamente è proprio della ragione (e però è uniforme presso tutti i popoli) *sono i doveri verso i nostri simili*, la conoscenza de'quali forma quel che dicesi *morale*. I principî di questa scienza sono una conseguenza dello stabilimento delle civili società. E siccome il Creatore ha fatto gli uomini necessarî gli uni agli altri, e però sociabili, così i principî della morale entrano ne'fini de'suoi decreti (96). Ciò non pertanto non può dirsi, che la conoscenza di quei principî presupponga necessariamente la conoscenza di Dio; perchè se così fosse dovrebbesi credere che i pagani non ebbero una vera idea della virtù (97). La religione certamente purifica e santifica i motivi, che determinano le azioni virtuose; ma Dio senza farsi conoscere dagli uomini, volle fare loro sentire la necessità di praticare le virtù per proprio loro vantaggio. Le società per conseguente nacquero per motivi affatto umani; nè la religione ebbe alcuna parte nella formazione di quelle. I precetti, che questa ci dà, le ricompense che ci promette, le pene che ci minaccia, e lo scopo che si prefigge, dimostrano, che ella considera l'uomo in se stesso, separato dalle civili relazioni; di che ognuno può accertarsi riflettendo alle massime che c' ispira, allo scopo che ci propone, e a' premî o pene che ci fa sperare. *In somma il filosofo si occupa soltanto di collocare l' uomo nella società, e di guidarlo in quella; al missionario spetta condurlo a'piedi degli altari* (98) ». Basta quel che abbiam detto, per far intendere i caratteri e lo spirito della filosofia di Alembert. Si attenne a' principî di Locke, più che alle conseguenze di Condillac: riconobbe l' esistenza del *principio pensante*, ma non fu nelle

(a) Ibid. Éclaircissement VII pag. 162.

sue deduzioni coerente alla luce di tal verità: leggiero metafisico, non professò fermamente veruna dottrina, ma scetticamente disputò di tutte: partigiano delle opinioni del suo tempo, fu uno de' più zelanti propagatori della incredulità, e del così detto culto della ragione. Questo giudizio non potrà sembrare troppo severo, dacchè si presenta spontaneo alla mente di qualunque lettore, dopo la sposizione de' pensieri dell' autore, fedelmente e letteralmente estratti da' libri suoi.

Diderot.

Lo stesso dir dovremo di Diderot, altro ingegno elegante, versatile, dotato di tutti gli ornamenti e delle grazie, che può aver lo stile; il quale si valse di tali pregi per dare l'ultimo crollo alla sana dottrina della ragione, alla scuola pratica de' costumi, ad ogni credenza religiosa, e persino ancora al *naturalismo*, di cui gli altri filosofi della sua età avevansi disputato la gloria di essere gli apostoli. Nella filosofia intellettuale non solamente ridusse alla sensazione tutti gli elementi della umana cognizione, ma comentando e parodiando la *sensazione trasformata* di Condillac, scompose l'idea, e volle in ognuna di esse trovare una rappresentazione sensibile; d'onde ricavò « che siccome tutto quel che è nell' intelletto, de' esservi venuto per la via de' sensi; così tutto quel che esce dall'intelletto, se è reale, dee trovare fuori di noi un obbietto sensibile a cui annodarsi, e se no 'l trova, è chimerico ». Ed elevando cotesta generalità a formola, diede come una regola assoluta in filosofia « che ogni espressione, che non trova fuori di noi un obbietto sensibile, a cui possa attaccarsi, è vota di senso ». Questo è il principio, che campeggia nelle sue lettere *su' ciechi* e in quelle intorno a' *sordi e muti*, nelle quali non fece altro che sviluppare le sensazioni dell' *uomo statua* di Condillac e di Bonnet. Ivi l' uomo è considerato come se fosse partito e distinto in tanti Esseri, quanti sono i sensi, da' quali raccoglie le idee; e da tale analisi pretese l' autore ricavare le idee comuni e le particolari a ciascun senso, dalla unione delle quali sorge poi tutto il complesso dell'umana cognizione. Da questa stessa analisi nascer fece la morale relativa degli Esseri pensanti, per modo che « la morale d'un cieco dee per necessità differire da quella d'un sordo; l'una e l'altra differiscon dalla nostra; e la nostra stessa differirebbe da quella d' un Essere, che avesse un senso più di noi (99) ».

Il suo libro *della interpretazione della natura*, è un aggregato di considerazioni scettiche, che son ricavate dalle ipotesi di ogni sorta, e dagli stessi *mostri della natura* (che vuol dire dalle eccettuazioni fatte all'ordine generale), per indi dedurne che povero ed incerto è il sapere umano anche nella parte delle osservazioni fisiche, nelle quali è permesso sperare che i progressi delle nostre conoscenze sieno tanto illimitati, quanto varia e infinita è la natura. E cominciando dalla ipotesi dell'*animal prototipo* di Baurmann, dalle variazioni del quale nacquero poi tutte le spezie ora viventi (non escluso l' uomo) proseguita egli lo studio della natura, sotto la poetica

immagine d'una donna che si compiace di travestirsi, lasciando di se qualche parte nuda per attirare il cupido sguardo de'suoi osservatori (100). Immagine poco conveniente alla dignità del suggetto, e ben lontana da quella severità di osservazione e di ragionamento, con cui va trattata la contemplazione e l'analisi dell'universo! Ma pure qual fu il frutto di tutte le considerazioni fatte da Diderot, nello studio della natura? Basta vederlo da'problemi, che alla fine del trattato propone col nome di *quistioni*, delle quali l'ultima è: *perchè l'esistenza e non il nulla?*

I suoi *pensieri filosofici* intorno alla Divinità sono scritti collo stesso fine di portare i lettori al più profuso scetticismo. Qualche moderno scrittore volendo fare l'apologìa di Diderot, scelse tra questi pensieri qualche eloquente tratto, nel quale sono con bella luce esposti gli argomenti della esistenza di Dio, ricavati dall'ordine dell'universo, dalla maravigliosa costruzione delle sue parti, e sopratutto dalla struttura degli animali e degli insetti (*a*). Parve al candor dell'apologista, che ciò bastasse per assolvere Diderot dall'ateismo, di cui fu accusato dagli stessi suoi contemporanei, o almen per credere che quegli argomenti nell'età più matura della vita parlato avessero alla ragione e al cuor suo con una forza maggior di prima (*b*). Ma a canto a tali pensieri quanti altri non ve n'ha, i quali favoriscono all'ateismo, che l'autore ora fulmina e ora estolle? E a canto agli uni ed agli altri, quanti non ve n'ha, che commendano la fredda filosofia dello scettico, il quale tutto profondamente esamina, pesa il valore d'ogni argomento, e sceglie il *forse* in odio della presunzione di coloro, i quali riconoscono l'esistenza d'una *verità?* E chi non sa che l'eloquenza prende la sua forza più dalla immaginazione, che dalla convizione dell'oratore, o dello scrittore; per modo che presso gli antichi, come presso i moderni, i più grandi scettici sonsi sempre raccomandati per lo dono della parola e dello stile? Tanto è lontano che un amator della verità possa da uno più che da un altro luogo giudicare della dottrina dell'autore!

Non parliamo del *saggio intorno al merito e alla virtù*, nè de'*principî della filosofia morale*, meschine lezioni di etica, fondate nel principio dell'interesse personale, o sia dell'amor di se medesimo. In queste l'analisi delle nostre affezioni è presa non dalla natura, ma dagli esempi degli uomini, e spesso ancora dalle incerte tradizioni di razze di selvaggi, che si dipingono come primitivi modelli dell'umana condizione da quelli, che cercan sempre del nuovo e del maraviglioso per distruggere il certo e l'universale. Scopo di questi trattati è il dimostrare, che la virtù è il fondamento della felicità; che la virtù è riposta in una temperata affezione della crea-

(*a*) V. i Pensieri XVIII, XIX e XX.

(*b*) La Harpe.

tura ragionevole per gli obbietti intellettuali e morali della giustizia ; che il sentimento del giusto e dell' ingiusto non può mai essere interamente svelto da alcuna religione vera o falsa che sia, ma può solamente essere esaltato o depresso ; e che di tutte le *ipotesi* concernenti la *Divinità* la più favorevole alla virtù è il culto d' un perfetto *teista* (101). « Teista è l'uomo, intimamente convinto della preminenza d' un Essere onnipotente, osservatore degli umani portamenti, e testimonio oculare di tutto quel che nell'universo interviene. Innanzi a lui ciascuno raccoglier debbe lo spirito e guardarsi dal commetter nulla che l' offenda, e gli dispiaccia, per un amor disinteressato e non per la speranza di ricompense o di pene, passioni illiberali degne d' un' anima servile, le quali tolgono ogni merito alla virtù. Tali passioni non debbono essere dalla religione fomentate, perchè si scontrerebbero colla forza di quel naturale pendio dell' interesse personale, che è la cagione del disordine di tutte le passioni. La virtù in somma è una inclinazione naturale, che la vera religione può perfezionare e la falsa contrariare : il teismo la perfeziona, l' ateismo non la perfeziona e non la contraria : ogni sentimento religioso fondato sull' entusiasmo e sul fanatismo, lo distrugge e lo disnatura (102) ».

In conclusione, di tutti i chiari nomi del secolo decimottavo, Diderot è sopra ogni altro accusato di aver fatto della scienza e dello stile due instrumenti di seduzione per sovvertere le opinioni, e per distruggere insieme colla religione rivelata i principî di morale più necessarî alla vita e all'ordine civile. Fu scettico nella scuola, e ateo ne' circoli : fu lo spirito modello, alla forma del quale temperaronsi Holbac, Grimm, e tutti i famosi pensatori di quella età. E come se mancasse qualche cosa alla fama di ameno ingegno, o per dare l' ultima mano alla riforma del genere umano, fosse necessario affrancare la gioventù dalle sante leggi del pudore, non ebbe ritegno di dedicare la sua penna agli argomenti della più licenziosa e sordida voluttà.

Condorcet. Affrettiamoci di chiudere un periodo sì fatale alla umana ragione. Condorcet è l'ultimo nome, che illustrò in Francia il puro sensismo ed onorollo, come la dottrina madre, dalla quale nate erano tutte le verità, che a creder suo avevano rivendicato i diritti della ragione (*a*). « Cartesio, dic'egli, aveva associato la metafisica alla ragione, perchè sentiva doverla derivare da quelle prime ed evidenti verità, che ci manifesta l'osservazione delle nostre interne facoltà. Ma la sua immaginazione lo fece deviare dal cammino e smarrire in mezzo a nuovi errori. Locke seppe prendere il filo che doveva guidarlo, e dimostrò che un' esatta analisi delle idee, a cominciare dalle più semplici, sia il solo mezzo per non perdersi nel caos delle nozioni incompiute, non coerenti e indeterminate, che il caso ci porta senza verun

---

(*a*) Nato nel 1743, morto nel 1794.

ordine, e che noi riceviamo senza riflessione. Dimostrò per mezzo di tale analisi, che tutte sono un prodotto delle operazioni della mente sopra le sensazioni ricevute, o per meglio dire son combinazioni di tali sensazioni, che la memoria ci ripresenta per modo, che l'attenzione si fermi, e la percezione si limiti ad una parte sola delle stesse sensazioni ». « Fu egli il primo, che fissò i limiti dell' umana intelligenza, o sia determinò la natura delle verità, che può conoscere, e degli obbietti che può abbracciare. Cotesto metodo fu subito abbracciato da' filosofi, i quali l' applicarono alla morale, alla politica, alla publica economia, e per tal modo pervennero a stabilire in tali scienze un corso quasi tanto sicuro, quanto l'è quello delle scienze naturali, non ammettendo più altre verità fuori delle dimostrate, sceverando tali verità da tutto quel, che può essere ancora dubbio o incerto, o sia sapendo ignorare quel che è, e sarà sempre impossibile di conoscere ». Interrompiamo in questo luogo la continuazione de' pensieri dell' autore, perchè offender potrebbe il rispetto dovuto alle sante verità, ch'egli oltraggia; ma proseguiamo la storica narrazione delle opinioni, le quali chiudono la sposizione delle dottrine del secolo decimottavo.

« Nacque tosto in Europa una classe di uomini, i quali occuparonsi meno di scoprire e di approfondare la verità, che di spargerla. Costoro dedicaronsi tutti a perseguitare i pregiudizî negli asili, ne' quali erano stati raccolti e protetti dal clero, dalle scuole, da' governi, e dalle antiche corporazioni; e ascrissero a gloria il distruggere gli errori popolari, anzichè dietreggiare i limiti delle umane conoscenze; maniera indiretta da favorirne i progressi, la quale se non era la men pericolosa, non era neppure la meno utile. In Inghilterra Collins e Bolingbroke, in Francia Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu, e le scuole formate da questi celebri uomini, combatterono per la verità, adoperando le armi or della erudizione, or della filosofia, or dello spirito, e ora dell'arte dello scrivere; parlando tutti i linguaggi, dal lepido insino al patetico; vestendosi di tutte le forme, dalla più dotta e vasta compilazione insino a' quotidiani libelli; coprendo la verità d'un velo che risparmiava le virtù de' deboli, e lasciava alle più acute il piacere d' indovinarla; accarezzando con destrezza le vecchie opinioni per poi atterrarle con colpi più sicuri; non minacciando mai tutti ad una volta, nè un solo tutto intero; consolando talvolta i nemici della ragione, facendo sembiante di pretendere solamente nella religione una *semitolleranza*, e nella politica una mezzana libertà ec. (a) ».

Potrebbesi desiderare una più ingenua e autentica confessione della cospirazione, che le passioni e i vizî di quel secolo, coperti colla maschera della filosofia ordirono contra la ragione e la morale? Senza la doppia nota

(a) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain.

di empietà e d'improbità, che questa confessione imprime nel carattere dell'autore, il suo quadro storico de' progressi dello spirito, sarebbe uno de' più belli lavori della mente umana, degno di esser comparato al discorso prelimiaare di Alembert, e al prospetto enciclopedico di Diderot. Ma qui fermarsi dee la nostra narrazione, perchè vengono già a compiersi le predizioni del generale turbamento dell'antico ordine delle cose, e delle intestine discordie, le quali formano un periodo d'interruzioae per la storia scientifica di Europa. Tacque in questo periodo la filosofia intellettuale, perchè l'entusiasmo delle passioni e l'interesse materiale della vita noa lasciaron luogo ad altri pensieri, tranne a quelli che nascevano dal mutato ordine civile, e da' mali, compagni inseparabili delle fazioni e della guerra. I filosofi, deposte le astrazioni, entraroao ne' publici consigli, disputarono dell'applicazione delle teorie alle politiche istituzioai, e finirono per essere le vittime della catastrofe, che avevano preparato, e di cui non avevan saputo antivedere le conseguenze.

SEZIONE SESTA.

Della prima ristaurazione della filosofia, avvenuta in Francia.

Il quadro delle opinioai dominanti in Francia in tutto il secolo decimottavo non sarebbe compiuto, se aon comprendesse ancora quelle che ricomparvero dopo il primo riordinamento delle sue civili e scientifiche istituzioni. I filosofi ch'eran sopravvivuti alle catastrofi della *rivoluzione*, avevano come solo frutto dell'esperienza acquistato l'orrore della popolare licenza, ma non avevano in tutto il resto cangiato dottriaa. Vecchi discepoli di Condillac e di Elvezio, e metafisici fisiologisti, compoaevano la classe filosofica, la quale risvegliar doveva l'arte e gli studî del pensare.

Garat fu il primo, che riportò sulla cattedra *delle scuole normali* la dottrina del puro sensismo di Condillac, non solamente seaza toglierle nulla della sua appareate chiarezza, ma aggiungeadole semplicità di metodo e di forma, per adattarla agli abiti e al gusto della nuova gioventù, che doveva essere ricondotta a' principî delle scienze intellettuali e morali. Fedele in tutto a' principî del suo maestro, ripetè che la sensazione è l'unica sorgente di tutte le nostre idee; che il conoscere è lo stesso del sentire, e che la coscienza non è diversa dalla percezione; il che vuol dire, che la nozione della virtù e del vizio si acquista come l'idea del suono e del colore.

Gli altri, che a lui succedettero si spinsero più avanti nelle logiche deduzioni de' suoi principî, e di costoro il primo fu Cabanis (*a*), allievo pure e amico di Condillac, il quale penetrando più addeatro nell'analisi delle

(*a*) Nato nel 1757, morto nel 1808.

umane facoltà, credette aver trovato il punto di congiunzione tra 'l fisico e il morale. Nel libro, che ha per titolo *rapporti tra 'l fisico e il morale dell' uomo* (*a*), avendo considerato che la sede della sensibilità nell' uomo (del pari che negli altri animali a lui simili nell' organismo) è riposta ne' nervi; e che in qualunque impressione ricevano gli organi la sensibilità costa di due atti distinti, uno della impressione, l' altro della diffusione della medesima dal centro dell' organo a' suoi estremi; da questi due fatti insieme combinati, pretese spiegare il fenomeno della sensazione. « A giudicare dalla doppia modificazione, che gli organi ricevono in ogni sensazione, è verisimile che un fluido, del quale i nervi trovansi impregnati, si sviluppi, e la sensazione non si compia, se non quando quel fluido sia scorso per tutta la lunghezza de' nervi stessi. Certa cosa è, che la sensibilità risiede ne' nervi; e siccome l' intelligenza sta nella sensibilità; così le facoltà dell' anima, e l'uomo tutto intero stanno ne'nervi (103) ». Un moderno storico della filosofia dilettasi nell' ammirare la semplicità di cotal sistema, per lo quale spieganst tutte le facoltà del commercio tra l'anima e il corpo: « il morale e il fisico dipendono l' uno dall' altro, come l' effetto dalla sua causa: l' influenza delle cause fisiche spiegano le diverse tempere, e il vario stato dello spirito umano: il sistema nervoso in somma è il motore e il regolatore della intelligenza e della volontà ». Intanto bello è il vedere, come da tali supposte premesse, procedendo sempre per conseguenze affini, si giugnesse per ultimo alla desiderata dimostrazione del materiale e meccanico moto delle umane facoltà.

Destutt-Tracy.

Nella serie de' nomi che risplendettero nelle ultime fasi del sensismo, niuno reca maggior maraviglia di Destutt-Tracy (*b*), il quale dotato essendo di spirito logico ed analitico pretese dare una nuova forma metodica a' principî di Condillac, e allo studio dell' umano intelletto. Ma Condillac non aveva partecipato de' principî de' fisiologisti del suo tempo, come Hartley e Bonnet; e Tracy per contrario aderendo perfettamente alla dottrina di Cabanis, presuppose, che la sensibilità nascesse da un principio del tutto fisiologico. Da ciò forse nacque che trovasse ancora degno di censura Condillac per non avere sempre ricercato ne' sensi l' origine di tutte le *intellettuali percezioni*. Fu egli l' autore del nuovo nome d' *ideologia*, dato all' analisi dell' intelletto, della convenienza del quale nome potrassi meglio giudicare dopo la sposizione della sua dottrina. Di questa cominciasi a formare concetto sin dalla prefazione del libro, nel quale è detto: « che l' ideologia è parte della zoologia, e che diviene importante spezialmente nell'uomo; il perchè Buffon non credette di aver compiuto la storia dell' uomo, se non descrivendo an-

(*a*) Publicato in Parigi nel 1802.
(*b*) Nato nel 1754, morto nel 1822.

cora in certo modo la sua facoltà di pensare (104) ». In questo stesso luogo l'autore si affretta tanto di palesare i principî del suo sistema, che prenunzia quasi nel frontespizio quel, che con maggior fatica dovrebbe il lettore raccogliere dalla sua conclusione. « L'uomo prima di suspicare che pensi, si occupa di quel che più da vicino lo tocca ed è per lui più urgente. E però volgesi all'agricoltura, alla medicina, alla guerra, alla politica pratica, alla poesia e alle arti; e ancora non pensa alla filosofia. Riflettendo indi in se medesimo, dà regole al suo giudizio e forma la logica, dà regole ancora al suo parlare e forma la gramatica; le dà a'suoi desiderî, e forma la morale. Giunto a questo segno credesi all'apice delle sue conoscenze, ed è ancora lontano dal sospettare che le tre operazioni dell'anima, il giudicare, il parlare, e il volere provengano da una comune sorgente; che in questa sorgente stessa trovinsi i principî della educazione e della legislazione; e che in questo centro unico di tutte le verità (cioè la sensibilità) sia riposta la conoscenza delle sue facoltà intellettuali ».

Dopo questa introduzione l'autore comincia dal dimostrare che il pensare non diverso dal sentire, è un fenomeno della esistenza, il quale viene spiegato dalle impressioni delle cause esterne o interne, che mettono in azione i nervi. « La memoria o i giudizî son sensazioni, la sensibilità può ricevere varie impressioni, ed essere da queste diversamente determinata: le impressioni degli obbietti presenti producono il pretto *sentire*: quelle degli obbietti passati il *ricordarsi*: le impressioni de' rapporti il *giudicare:* e le impressioni de'bisogni il *desiderare* e il *volere* ». Son manifeste le conseguenze, che discendono dagli esposti principî, comechè espresse non fossero: la materia e l'intelligenza son tra loro identificate: questa non è altro che un fenomeno di quella.

Il nome d'*ideologia*, dato alla scienza dell'intelletto umano, può dirsi che nascesse e finisse col suo autore. E quantunque taluni de' moderni metafisici lo avessero adottato, pure sembra che non debbano essere in questo imitati, tra perchè il nome non corrisponde alla cosa espressa, e perchè niun rispetto di autorità esige l'inventore d'un vocabolo, che ricorda la scienza degenerata. Noi vedremo qui appresso, che il falso significato, dato dalle antiche scuole alla voce *idea,* è stata l'origine di tutti gli scismi intorno alla quistione della realità del pensiero, o è per lo meno la cagione dell'idealismo, che aperse poi agli scettici la porta per dubitar di tutto, e per convertere gli obbietti esterni, l'universo, e la natura in fenomeni, o sia in mere apparenze. A che dunque sostenere un nuovo composto, che non ha per se la sanzione dell'uso, e che è stato sorgente di ambiguità e di false opinioni? Ma non è questa la sola ragione, che si oppone all'adozione della cennata denominazione. Il suo significato è troppo corto, perchè non abbraccia tutti gli obbietti proprî della filosofia dello spirito umano. Obbietti di questa scienza sono, così le idee e le nozioni, che acquistiamo,

come le facoltà dell'anima, per mezzo delle quali le acquistiamo, e l'anima stessa, le cui operazioni sono a noi tanto intelligibili, quanto gli obbietti esterni. Laonde, quando anche purificato o legittimato fosse il significato della *idea*, esso non corrisponderebbe all'ampiezza di tutto quel che nel complesso della scienza si contiene. Bacone ci ha lasciato nella partizione de'diversi rami dell'umano sapere, le vestigie della sua autorità, e noi rispettiamo le imperfezioni di talune delle sue denominazioni in grazia de'pregi, de'quali abbonda il suo sistema intellettuale scientifico. Renderemo forse lo stesso onore a Tracy, in grazia d'una teoria, che materializzò il pensiero?

Volney.

A tanti filosofi speculativi mancava un moralista, il quale mettesse la filosofia pratica in perfetta corrispondenza cogl'ideologisti, e tal fu Volney (*a*). La sua dottrina morale fu corta, facile, e di volgare portata, quale avevano desiderato Elvezio, Holbac, e Saint-Lambert: *star bene e conservar la vita* è lo scopo della filosofia morale. E dapoichè la vita è il sommo dei beni, ne segue per forza di contrapposto che la morte sia il maggior de'mali. L'uomo, o sia l'anima, sta nell'organismo: il perfetto stato degli organi, l'integrità loro, il miglior uso che di essi può farsi, sono l'unico scopo delle umane azioni: le virtù e i vizî sono gli abiti conformi o contrarî alla legge della conservazione, per modo che virtù sono tutte le pratiche conservatrici della vita, e vizî le contrarie. L'omicidio, per esempio, è vietato perchè l'uomo aggressore si espone all'ira dell'assalito, perchè gli amici e i congiunti dell'ucciso acquistano il diritto di fare altrettanto coll'uccisore, perchè questi in somma opera contra la legge della propria conservazione. La religione in fine non trova in questo sistema il subbietto, a cui possa attaccarsi. A che il credere o lo sperare? *I sentimenti religiosi* sono le *virtù de' creduli a profitto de' furbi* (*b*). Tal è il *catechismo della legge naturale* di Volney, ridato ancora alle stampe col titolo più caratteristico di *principî fisici della morale.* Egli è il padre e l'archetipo del materialismo dei fisiologisti, i quali dalle stesse maraviglie dell'universo prendono argomento per negare la mente creatrice, e con essa lo spirito e l'intelligenza. Potremmo dire di sapere abbastanza di cotal filosofia, se dal suo seno non fosse uscita un'altra più recente scuola, la quale da uno studio più profondo della membrana cerebrale ha creduto trovare il punto, in cui l'organismo s'identifica collo spirito, facendo del cervello stesso la sostanza, che sente e percepisce. Lasciamo dunque i vecchi fisiologisti, i quali calcarono le orme di Volney, e rivolgiamoci a'nuovi (105).

I fisiologisti in generale pretendono di mettere la loro scienza nel luogo della psicologia, e scambiar vogliono lo strumento colla potenza. A tal modo

(*a*) Nato nel 1757, morto nel 1820.

(*b*) *Les vertus des dupes au profit des fripons*, è la famosa sentenza religiosa di Volney.

trasportano nel ministero degli organi la causa produttrice de' fenomeni sensibili e intellettuali. E siccome il cervello è l'organo, d'onde muove e si diffonde la forza de' nervi, per mezzo de'quali si opera la trasmissione delle impressioni; così divien esso l'agente produttore delle operazioni e delle facoltà dell'anima. La forza diffusiva del cervello, giusta la dottrina loro, è il principio animatore della sensibilità e della intelligenza: è una forza semplice, che vivifica gli organi, che ha il sentimento di se medesima, che è presente in tutti i punti del corpo, che dà il carattere della unità alla persona, che prende in somma il luogo e le funzioni di quel principio immateriale che i creduli psicologisti presuppongono nell'uomo. D'altra parte i psicologisti concepir non sanno, come cotesta forza, alla volta semplice e materiale, possa spiegare il moto, o l'azione della natura ne' corpi animati. Imperciocchè il comune concetto della ragione è, che gli organi obbediscano ad una forza, ma che non possano produrla. E come potrebbero produrla, se essendo essi un aggregato di particelle materiali, disposte a ricevere talune date impressioni, uopo è che le impressioni provengano da una causa posta fuori di esse, e da loro diversa. Tal'è l'antica discrepanza tra i psicologisti o i fisiologi. Ora che vi hanno aggiunto i nuovi?

Gall.

Il Dottor Giovanni Gall (*a*), insigne fisiologo e notomista tedesco, metafisico nella medicina, e medico nella psicologia, avendo meglio d'ogni altro determinato le qualità e i caratteri materiali della membrana del cervello, uscir volle dalle conseguenze fisiologiche, e immaginò un nuovo sistema di psicologiche congetture. E siccome il teatro, nel quale egli spacciò la sua famosa *cranologia*, fu la Francia (donde poi la sua dottrina diramossi in altri paesi, e dove poi con altre modificazioni ricomparve); così de'essere annoverato tra' fisiologisti francesi, piucchè tra quelli della sua patria. Il cervello è per lui, come per gli altri fisiologisti l'agente produttore di tutte le operazioni intellettuali, ma in questo viscere, a differenza de' suoi antecessori, ravvisa egli i tipi distinti delle diverse proprietà dell'anima. Ciascuna di esse è preparata e determinata da una particolare conformazione in una parte del cervello, alla quale corrisponde una protuberanza della volta ossea, che la copre. E quantunque le facoltà sieno per la qualità loro comuni a tutti gl'individui; pur tuttavolta son per la quantità o intensità diverse, secondo che l'organo è più o meno sviluppato. Ora una tal diversità è indicata dalle maggiori o minori protuberanze dell'organo stesso; per modo che esse additano le varie disposizioni, le inclinazioni, e le passioni di ogni uomo. Così il poeta, il matematico, il musico, l'uomo di animo feroce o mite, hanno nel cranio il carattere discernitivo della naturale predisposizione a quell'arte, nella quale si distinguono, o vero alla pas-

(*a*) Nato nel 1758, morto nel 1828.

sione ch'è in loro dominante. Di questa volgare sposizione della dottrina di Gall, il senso metafisico è: gli organi, che comunemente credonsi dotati di sentimento e di percezione non sono i soli, che abbiano dalla natura ricevuto tali proprietà; ma v'ha molti altri organi, nascosi nell'interno della massa cerebrale, i quali sentono e percepiscono al pari dell'occhio, dell'udito, e del tatto; e ciascuno di tali organi ha una naturale disposizione, propria delle funzioni, che de' esercitare.

Questo è quel che egli chiama *facoltà*, delle quali il numero corrisponde a quello degli organi. L'uomo ha un numero maggiore di organi e di facoltà, perchè il suo cervello in se raccoglie capacità maggiori degli altri animali, d'onde nasce l'eccellenza sua a rispetto di essi. Ora essendo il sentimento e la percezione comuni a tutte le facoltà, e per conseguente agli organi, ne segue, che ciascun di essi sia capace d'ogni atto del pensiero e della sensibilità, o sia d'idee e di passioni. Esprimendo un tal concetto in termini più generali e più semplici, il pensiero e la sensibilità non formano una forza unica dell'organismo, ma sono suddivisi tra tutti gli organi e le facoltà del cervello; il che spiega come questa forza si sviluppi e si riproduca in ogni punto del medesimo, e come il piacere e il dolore si mostri dovunque l'istinto naturale d'ogni facoltà venga favorito o contrariato da una esterna causa. In conchiusione cotesto sistema urta in assurdi metafisici, e fisiologici. I metafisici sono: scambia la forza coll'organo, vizio comune a tutte le ipotesi degli anatomici fisiologisti: gratuitamente presuppone insiti in ciascun organo la percezione e il sentimento. Gli assurdi fisiologici poi (notati ancora da quelli, che ammirano Gall come il primo notomista dell'età sua, e come il più felice sezionatore della membrana del cervello) sono: 1.° l'avere attribuito al cervello le funzioni organiche della vita vegetativa, che sono comuni ancora agli animali privi di cervello, de' quali il sistema nervoso è puramente *gangli-forme;* vale a dire diverso del sistema *encefalico-spinale,* che è proprio degli animali vertebrati: 2.° l'avere riposto l'attività del sensorio nella sostanza cinerina, o *corticale* del cervello; mentrecchè è dimostrato esser quella propria della sostanza bianca fibrosa, nella quale risiede la forza sentente: 3.° l'avere supposto che le sinuosità irregolari della superficie del cervello, le quali producono talune protuberanze nello interno tavolato del cranio, corrispondano ad altrettante protuberanze nello esterno; mentrecchè l'uno è separato dall'altro per una sostanza midollare intermedia, nella quale andrebbero a perdersi le interne impressioni quando anche queste fossero più profonde e rilevate di quel che in realtà sono: 4.° l'aver fatto la stessa supposizione per rispetto a'lobi anteriori del cervello, e l'avere in quelli collocato un maggior numero di organi e di facoltà riconoscibili al tatto; mentrecchè nella regione frontale, che corrisponde a'detti lobi anteriori, i due tavolati non sono neppur contigui, essendo l'uno dall'altro separato per modo, che da essi nascono due cavità, che sono i seni frontali (106).

Cessiamo di dire altro intorno al merito fisiologico del sistema di Gall. Certamente la dottrina psicologica, che il cennato sistema racchiude, non solamente fu per publico grido accusata di materialismo, ma coperta ancora di ridicolo per le pratiche divinazioni della *cranologia*. Non parliamo neppure delle giustificazioni, che vollero farne l'autore e i partigiani suoi (107); perchè qualunque fosse il senso, che si volesse dare alle predisposizioni materiali degli organi, converrebbe che l'autore avesse prima d'ogni altro rinunziato alle due ipotesi testè cennate, sulle quali la sua dottrina era fondata. Ciò non pertanto vollero i suoi seguaci coonestarla, mutando il nome alla nuova loro scienza, e sostituendo al cranio la mente stessa, d'onde ha avuto origine la moderna *frenologia* (108). Serpeggia ancora sotto questo nome la dottrina di Gall così in Francia come in Iscozia, dove trasportolla il dottore Spurzheim, dopo la morte di Gall; e dove trova forse oggi il favore di qualche fisiologista, fedele a' principî dell' antica scuola.

CAPO XVI.

DELLA FILOSOFIA TEDESCA NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XVIII.

Quantunque la Germania, più lungamente delle altre nazioni, fosse rimasa fedele a' principî di Leibnitz e di Wolfio; pur tuttavolta i progressi della letteratura e del gusto, cominciarono dopo la metà del secolo decimottavo a svezzarla dall'arido e sistematico metodo volfiano. Il lungo regno di Federico II, sebbene non fosse riuscito a far gustare alla nazione alemanna la filosofia francese, pure grandemente cooperò a farle abborrire ogni sorta di forme scolastiche, e a ispirarle tanto nelle lettere quanto negli studî del pensiero l'amor della eleganza e del naturale ordine delle idee. Quel regno medesimo, o sieno gli esempî de'filosofi, che ornarono la corte di Berlino, contribuì a spandere nella religiosa Germania i germi della libertà del pensare, e a introdurvi il costume di richiamare a novello esame le verità ricevute, e di discutere da nuovo le fondamenta d'ogni genere di autorità. Da tali spinte nacque un nuovo fermento di opinioni filosofiche tra gli Alemanni, a'quali associaronsi taluni rinomati ingegni olandesi; sì che da tal comunione derivò una certa promiscuità di dottrine e di errori, che per alcun tempo diede una medesima tinta alla filosofia dell' una e dell'altra nazione.

Baumgarten. Il primo riformatore del metodo volfiano nella Germania, fu Alessandro Baumgarten (*a*), discepolo di Wolfio, seguace ed ammiratore de'principî della filosofia leibniziana. Essendo succeduto a Wolfio nella cattedra della università

(*a*) Nato nel 1714, morto nel 1762.

di Halle, sostenne l'armonia prestabilita, e il principio della ragion sufficiente; ma riformò il metodo dell' insegnamento, e aggiunse allo studio della filosofia la teoria del gusto, da lui per la prima volta denominata *estetica* (*a*). Con tal denominazione (ch'egli tolse forse a presto da una delle opere di Aristotele, sebbene non convenga al significato che gli diede) intese egli esprimere la cognizione del *bello*, il quale risulta da tre requisiti di perfezione: 1.° dal ridurre i pensieri all' unità; intorno al quale requisito uopo è distinguere gli obbietti del pensiero dalla materia, potendo avvenire che una cosa brutta apparisca bella, e così e converso: 2.° dal disporre e coordinare i pensieri per rispetto a noi stessi, e agli obbietti di quelli: 3.° dalla esatta corrispondenza delle parole colle idee, o sia de' segni colle cose significate. Contrarî ed opposti a' tre dinotati caratteri di perfezione sono i tre vizî, la contraddizione de' pensieri, la confusione delle idee e degli obbietti, e la falsa o non esatta espressione de' pensieri medesimi. La perfezione della facoltà di conoscere il bello trovasi solamente in coloro, i quali avendo ricevuto dalla natura una buona disposizione di sensi, d' intelligenza, e d' immaginazione, vi accoppiano lo studio delle scienze, l' ispirazione, e la critica. Tal è l' argomento dell' *estetica teorica*, a cui l' autore fece due appendici, che denominò *metodologia*, e *semeiologia* o *semeiotica*, e delle quali la prima risguarda il bello dell'ordine, e la seconda il bello della espressione. Fu questo un primo saggio de'caratteri obbiettivi del bello, e de'giudizî d' una speciale facoltà della ragione, che alquanti anni appresso, maneggiato da un filosofo di più alte concezioni, divenne una delle parti della filosofia trascendente della ragione (*b*).

Lessing.

Sin qua le dottrine irreligiose non avevano ancora contaminato la filosofia tedesca. Ma non tardarono ad esservi introdotte da uno de'più eleganti ingegni della Germania, Gottaldo Lessing, da cui quella nazione riconosce il principio de' progressi, che quivi han fatto le buone lettere, la poesia, l' arte drammatica e il gusto per le arti belle (*c*). Agli argomenti d' ogni genere, ch' egli trattato aveva nelle *memorie*, nelle *lettere archeologiche*, ne' *dialoghi*, e nel suo *Pope metafisico*, aggiugner volle i *frammenti teologici* publicati da un anonimo, ne' quali impugnò la rivelazione, i dogmi e la divina origine del cristianesimo. Cotesto scritto cagionò tanto scandalo, che nel ducato di Brunswick fu vietato il proseguimento della sua impressione, e vennero confiscati i primi fogli, che n'erano apparsi; al che unironsi le confutazioni e le invettive di tutti i più noti teologi della Germania. Si compiacque egli di tali persecuzioni, tra perchè credette che per esse le opere sue avrebbero acquistato maggiore celebrità, e perchè a somi-

---

(*a*) V. la *metafisica*, *l'etica filosofica*, *e i principî* della *filosofia pratica prima*.

(*b*) V. l' *Esthaetica* publicata a Francfort sull' Oder nel 1785.

(*c*) Nato nel 1729, morto nel 1781.

glianza de' riformatori francesi ed inglesi dimostravasi fanatico propagatore del deismo. Di questo folle zelo fan testimonianza così le sue lettere a Mendelsshon, come i suoi stessi contemporanei ed ammiratori. Che se i motti, spesso pronunziati per amor del sentenziare, dovessero esser interpretati secondo il rigor della lettera, potrebbesi forse credere, aver egli professato un'assoluta indifferenza per la verità, dapoichè era solito dire, che se l'Onnipotente avesse tenuto in una mano la verità, e in un'altra la ricerca del vero, avrebbegli domandato questa e non quella (*a*). In virtù di tal dono, sarebbe stato condannato a cercarlo sempre, senza poterlo mai trovare! Una nota più odiosa per la memoria di lui nascerebbe da una testimonianza di Jacobi, che in diverse lettere publicò, avere Lessing chiuso la vita colla dottrina di Spinoza (*b*). Ma a che gioverebbe il discutere la verità di un tal fatto, e il conoscere quali fossero state le ultime opinioni speculative d'un uomo, che certamente fu il primo a scuotere la dottrina religiosa, e ad emulare la gloria di Bolingbroke e di Diderot?

Mendelsshon.

Un filosofo ebreo, discepolo di Wolfio, e di Baumgarten ammiratore e collaboratore di Lessing, seguì le orme di costui nella filosofia speculativa, e acquistò grande fama di uomo e di scrittor morale in tutta la Germania. Questi fu Mosè Mendelsshon, il quale oltre a molte altre opere esegetiche de' sacri libri, trasportò e comentò nella sua lingua il Fedone di Platone; scrisse dialoghi sulla immortalità dell' anima, e nel libro che ha per titolo *le ore del mattino* espose le pruove della esistenza di Dio (*c*). Egli fu deista, ma insiememente ammiratore della morale evangelica, e fu co' consigli e cogli esempî autore, che la gioventù ebrea frequentasse le scuole cristiane; esempî che serviron forse di autorità alla conversione della propria figliuola (*d*).

Questi ed altri scrittori, de' quali lungo sarebbe il riportare le opinioni (109) avevano già scosso l'unità e l'uniformità della dottrina filosofica della Germania, la quale dopo la metà del decimottavo secolo, trovossi in uno stato pressocchè simile a quello della Francia e dell' Inghilterra, vale a dire agitata da una parte dalle opinioni de' liberi pensatori, e dalle nuove scettiche *ipotiposi* di Hume, che allora cominciavano ad apparire. Egli è vero che la dottrina del materialismo trovò sempre poca accoglienza in Germania; il che ha fatto dire a molti, che i popoli settentrionali sono stati men dei meridionali propensi ad accogliere la filosofia del puro sensismo, per essere più di quelli disposti alle astrazioni dello spirito e alla contemplazione. L'il-

---

(*a*) Madame de Staël de l'Allemagne Tom. II. Cap. VII.

(*b*) Buhle storia della filosofia moderna. Filosof. del secolo XVIII. Cap. XXI.

(*c*) Nato nel 1729, morto nel 1786.

(*d*) Madame Schlegel, moglie del chiarissimo Federigo; la quale abbracciò insieme col marito la religione cattolica.

lustre autrice del quadro dell'Alemagna credette spezialmente rilevare nella storia de' popoli germanici le pruove della loro tendenza allo idealismo più che al materialismo; dapoichè risalendo insino a' tempi della loro mitologia, le favolose credenze de'cennati popoli ebbero un che di generoso e di eroico, degno di essere contrapposto alla volgare e materiale superstizione de'Romani, e delle altre razze latine da essi discendenti. Non vogliam dire se un tal giudizio sia esatto, e se possa istituirsi paragone tra le tendenze e gli abiti di nazioni corrotte per lunga civiltà, e quelli de' popoli nuovi, stranieri al viver civile, i quali avevano preso i tipi della loro credenza dalle opere stesse della natura. Certamente la filosofia tedesca quantunque fosse divenuta eclettica, sembrava non pertanto inchinare più a'principî della scuola platonica, che a quella de'puri sensisti, quando apparve un nuovo riformatore, il quale facendo sembianze di rifiutare tutto quel che Locke e Leibnitz avevan detto; pretese aprire un'altra via all'analisi del pensiero, e credette di avere trovato nella luce propria della ragione, le primitive sorgenti dell'umana cognizione. Questi è Emmanuele Kant, professore di Koenisberg, di cui la dottrina, de' essere distinta da quella de' seguaci suoi (*a*).

SEZIONE PRIMA.

Della dottrina di Kant.

I principî di Hume suscitarono le prime idee di Kant. Aveva Hume negato alla ragione la capacità di discernere le relazioni delle idee le più manifestamente connesse tra loro, e con ciò aveva distrutto tutte le verità d'induzione, e il principio stesso della causalità. Locke aveva presupposto che tutti i principî dell'umana cognizione, non esclusi quelli che la coscienza ritiene come necessarî, nascano non da altra fonte, che dalla sperienza. Ora avendo Hume ammesso come indubitato una tal conclusione, pretese dimostrare, che la nozione della causalità non può esser dedotta dalla sperienza, la quale null'altro ci rappresenta fuori della semplice successione dei fenomeni; che a rispetto della loro connessione, l'abito solo ci fa credere l'antecedente associato per modo al conseguente, che dato l'uno debba necessariamente seguire l'altro; e che per conseguente manchi alla ragione il mezzo da dimostrare *a priori* la verità del principio della causalità (*b*). Intorno a tali idee meditando Kant, venne a formare la sua nuova teoria, che giova sentire da lui stesso, come nata fosse: « Dacchè apparvero, egli dice, i *saggi* di Locke e di Leibnitz, o piuttosto dalla origine della metafisica insino a noi, non si è presentato un fatto tanto decisivo per la sorte

(*a*) Nato nel 1724, morto nel 1804.
(*b*) V. sopra a pag. 257.

di quella scienza, quanto l'assalto datolo da Hume, il quale segue un'idea metafisica, unica sì, ma importantissima, la connessione cioè tra la causa e l'effetto, accompagnata dalle nozioni della potenza e dell'azione. Chiama a disfida la ragione, acciocchè risponda sopra qual fondamento possa ella immaginare, che l'essenza d'una cosa sia tale, che porti seco per necessità l'avvenimento d'un'altra, e dimostra luminosamente, essere impossibile alla ragione il conoscere *a priori* quella sorta di connessione, che seco porta la necessità; d'onde segue che la ragione s'inganna quando crede, che la nozione della causalità sia una sua emanazione; mentrecchè è un parto illegittimo della immaginazione e della sperienza congiunte insieme. In somma il concetto della necessità è un'idea *subbiettiva*, nata dall'abito e dall'associazione delle idee, che pretenderebbesi cangiare in una necessità *obbiettiva* ricavata dalla percezione (110) ». « Queste idee di Hume, son già molti anni, mi destarono dal mio sonno dogmatico, e diedero alle mie ricerche una direzione affatto diversa nel campo della filosofia speculativa. Io era ben lontano dal farmi trasportare dalle conclusioni di lui, le quali sono erronee, tra perchè non formossi una idea compiuta del suo problema, e perchè prendendo di mira una parte sola del subbietto, rendette insolubile lo stesso problema ». « Il primo passo da me dato nell'esaminare la difficoltà di Hume fu, se quella fosse un'obbiezione generale, e tosto scoprii, che l'idea di causa e di effetto non è la sola, per la quale l'intelletto conosce *a priori* le relazioni tra le cose, ma che la metafisica tutta intera è fondata sopra tali relazioni. Mi studiai di scoprirne il numero, ed essendovi riuscito, passai alla disamina delle idee generali, le quali sono ricavate non dalla sperienza, come ha creduto Hume, ma sì bene dall'intelletto. Una tal deduzione, ch'era sembrata impossibile al mio ingegnoso antecessore, e che niun altro fuor di lui aveva conceputo, (quantunque ognuno faccia uso di tali idee senza domandare a se medesimo su di che sia fondata la loro validità obbiettiva), era la più difficile di quante la metafisica si propone di risolvere. E la maggior difficoltà consisteva in questo, che la metafisica non poteva prestarmi il menomo aiuto nella soluzione di essa; imperciocchè la prima deduzione, che dovevasi da quella indagine ricavare, era se un sistema di metafisica fosse possibile. Or essendo riuscito a sciogliere il problema di Hume, non in un caso particolare, ma nel complesso della *ragion pura*, mi divenne possibile il camminare con passo più sicuro, sebben lento e penoso, verso il mio scopo, che era il determinare compiutamente, e per principî generali, la capacità della ragion pura, a rispetto così della sua attività, come de' veri suoi limiti; il che era tutto quel che bisognava per innalzare un sistema di metafisica sopra una base conveniente e solida (*a*) ».

(*a*) *Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram, quae qua scientia poterit prodire.*

1.
Critica della ragion pura.

La verità generale, a cui fu Kant guidato nella soluzione del cennato problema, è che v'ha nell'uomo *una ragione libera e non dipendente dalla sperienza o da qualunque sensazione,* della quale convien conoscere la potenza e i limiti, così per determinare le origini e gli elementi dell'umana cognizione, come per saggiare la possibilità o l'impossibilità della metafisica in generale, il che conduce ancora a fissare i termini, ne'quali debbon essere contenute le sue speculazioni. Da tal concetto surse il disegno d'una nuova disciplina, detta la *critica della ragion pura,* di cui lo scopo è la censura non de' libri e de' sistemi di filosofia, ma della stessa facoltà cognoscitiva, considerata come la sorgente di tutte le prenozioni dell'anima, il complesso delle quali forma il *così detto organo della ragion pura* (111). « Cotesta arte, dice Kant, non merita il nome di dottrina, perchè è diretta non ad accrescere le nostre conoscenze, nè ad ampliare le facoltà dell'anima, ma ad emendarle e preservarle dall'errore: è un'arte preparatoria, di cui il prodotto dirsi potrebbe negativo, e non pertanto è utilissimo. Ora le conoscenze, che per tal mezzo acquistiamo ci piace chiamarle *trascendenti*, perchè versano, non circa gli obbietti, che si presentano all'anima, ma circa il modo che la ragione adopera per iscoprire *a priori,* e senza aiuto della sperienza, le notizie che ne ha in se medesima; siccome pure *trascendente* chiameremo la filosofia, che le raccoglie e insegna. La filosofia trascendente dunque contiene in se la *forma* dell'arte critica della ragion pura, quasi architettonicamente, perchè sopra la base de' principî e delle prenozioni quasi inerenti all'anima, fa sorgere l'intero edifizio dell'umana cognizione. Ma la stessa *arte critica della ragion pura* non de' essere scambiata colla filosofia, nè merita il nome di *trascendente,* perchè è di sua natura sintetica e non analitica; nè potrebbe l'analisi abbracciare tutte le altre nozioni derivate dalle primitive. E però la filosofia morale, quantunque fondata su' principî e sulle prenozioni *a priori,* non forma parte della filosofia trascendente, perchè abbraccia le conoscenze degl'istinti, delle passioni, e di altri fatti, la notizia de' quali si acquista coll'uso e colla sperienza ».

Non intendiamo fare quì una minuta sposizione della dottrina di Kant, che sola formerebbe il suggetto di lungo e scabroso insegnamento, tra perchè siamo stati in tale lavoro preceduti da molti altri, e perchè sentiamo al par di essi la difficoltà di schivare l'accusa di non averlo ben compreso. « Non possiamo negare, ha detto uno de' suoi più chiari espositori, quanto difficile sia il ritrarre i metodi di quell'autore, in un sommario, il quale abbia il doppio requisito di essere esatto ed intelligibile. Come essere esatto, se i suoi proprî discepoli sonsi a vicenda accusati di non averlo ben compreso, e se quelli che osano d'impugnare taluna delle opinioni di lui, hanno la certezza di non potere sfuggire la medesima accusa? E come essere intelligibile, quando cotesta dottrina, non ostante i profusi comenti e i voluminosi dizionarî, co' quali è stata illustrata, è ancora coperta da tanta tenebro-

sità (*a*) »? Ciò non pertanto, ne direm quanto basti a far intendere lo scopo che l'autore si propose, il modo come lo soddisfece, e il profitto che la filosofia intellettuale e pratica ne hanno ricavato. E dacchè ciascun di quelli, che impresero un simile lavoro, dichiarò le fonti alle quali aveva attinto il senso di questa astrusa dottrina, dichiariamo ancor noi averla estratta da quella parte di opere, che Kant scrisse in latino, e dalla versione che delle altre fece il signore de Born (*b*); avendo avuto cura di render chiare, o intelligibili almeno le nozioni elementari, sopra le quali il suo sistema è fondato (*c*).

II. Principi della umana cognizione.

« Due sono gli elementi dell' umana cognizione, le *rappresentazioni* de' sensi, e le *nozioni* che acquistiamo per gli obbietti rappresentati. Ambo sono *puri* o *empirici*: *empirici* se la sensazione gli renda all'animo presenti: *puri*, se i concetti, che per loro occasione formiamo, sieno scevri d'ogni sensazione. Le sole pure visioni abbracciano la forma del pensiero, o sieno le conoscenze universali, e di queste talune possono esserci note per una anticipata cognizione; laddove l'*empiriche* son sempre procurate ed avventizie (*d*) ». « Tre sono le facoltà, le quali ci somministrano le due cennate spezie di conoscenze: la *sensibilità*, l'*intelletto*, e la *ragione*. La *sensibilità* è una capacità passiva, che rende i sensi idonei a ricevere le impressioni degli obbietti: tali obbietti muovono e modificano la mente e l'intelligenza, delle quali è proprio il pensare. La capacità di sentire chiamasi *facoltà sensitiva*: i mezzi, pe'quali questa si esercita e si sviluppa, son detti sensi: gli effetti delle cose vedute son chiamati *rappresentazioni* (*e*): e le cose stesse, per quanto son da noi vedute, fenomeni (112). Nella cosa veduta non pertanto uopo è distinguere quel che in essa corrisponde alla rappresentazione, da ciò che è disposizione, o ordine con cui la vediamo. Quello dicesi *materia*, e questo *forma*: la forma nasce dalla virtù formatrice, che è nell' animo, ond'è che noi conosciamo la materia per la sperienza, o sia empiricamente, e la forma *a priori*, o sia per una anticipata nozione, che è nell'animo nascosa ».

« Le rappresentazioni spogliate da ogni cosa sensibile, son dette *semplici* o *pure* in un senso trascendente; e per quanto esse esprimano la forma delle

---

(*a*) Degerando, Histoire comparée des systèmes T. II Chap. XVI, Kant et son École.

(*b*) Immanuelis Kantii Opera ad Philosophiam criticam, latine vertit Fredericus Gottlob-Born. Lipsiae 1797.

(*c*) V. ancora Dugald Stewart, histoire abrégée des sciences métaphisiques, morales et politiques. III. Partie Sect. II. Kant et autres métaphysiciens de la nouvelle école allemande.

(*d*) Artis Elementaris Trascendentalis Pars Posterior. Logica trascendentalis, §. 1. T. I. pag. 53. Prolegom. ad metaphysicam quamque futuram. Tom. II. pag. 27, 59 e seg.

(*e*) Kant chiama *rappresentazione* quel che Locke chiamò *idea*.

cose vedute, vengono denominate *pure intuizioni.* Laonde le qualità, che colla mente separiamo da'corpi, come l'essenza, la forza, la divisibilità son pure visioni o intuizioni, ricavate non dalla rappresentazione empirica, ma da quella affatto distinte. L'arte di ricavare dalle sensazioni le anticipate nozioni, o prenozioni della forma vuolsi chiamare *Estetica trascendente* (113). Di quest'arte è proprio il separare dall'obbietto sensibile tutte le nozioni, che la mente forma col pensiere, per modo che resti affatto isolata e nuda l'empirica visione; e indi lo sceverare dalla visione empirica tutto quel che nasce dalla sensazione, per modo che resti sola la visione pura, o la forma del pensiero. Da tal doppia operazione escon fuori le due forme di tutte le visioni empiriche, lo *spazio* e il *tempo* (*a*). Diversa dalla sensazione è la *percezione*, la quale propriamente è la consapevolezza del proprio sentimento, o sia la coscienza, la quale dicesi anche *appercezione* (*b*): quando questa sia tale che faccia distinguere una da un'altra percezione, forma la chiarezza. L'immaginazione ha due funzioni, una *pura*, e l'altra *empirica*. La sola empirica appartiene alla sensibilità, e suo ufizio è il riprodurre le immagini degli obbietti, che non sono più presenti allo spirito. Cotesta virtù è l'effetto dell'associazione delle rappresentazioni, operazione per altro cieca e meccanica, la quale va sotto il nome d'*immaginazione riproduttrice* ».

III. Operazioni dell'intelletto.

« L'intelletto è una facoltà attiva e spontanea, che ha per suoi attributi l'azione, e il pensiero. Il pensiero si forma colla congiunzione delle rappresentazioni nella coscienza. Ma dell'intelletto si può dare solamente una mera definizione negativa, cioè della facoltà di conoscere, separata da'sensi. E siccome senza sensi non si può vedere, così il solo modo di conoscere, è il concetto. Laonde l'intelletto non è una facoltà veggente o intuitiva, ma discorsiva. Il concetto è una funzione della mente, o un'azione unica e individua, per la quale diverse rappresentazioni sono accoppiate ad un medesimo subbietto. I concetti provengono da un moto spontaneo dell'animo, come le visioni sensibili nascono dalla impressione degli obbietti: la suppellettile di tali concetti non può essere di altro uso alla mente, che per giudicare (114). La congiunzione delle rappresentazioni può in due guise intervenire: o incidentemente e fortuitamente a rispetto del subbietto, o assolutamente e necessariamente: nel primo caso dicesi *subbiettiva*, nel secondo *obbiettiva*. I diversi modi, pe'quali le rappresentazioni possono tra loro accoppiarsi, formano le regole e le categorie, che l'intelletto stesso stabilisce, e dalle quali nascono le diverse forme de'giudizî, che diconsi *momenti logici*. Una tale congiunzione, quando resti ne'limiti della identità del sub-

(*a*) Artis elementaris Pars prior, Aesthetica trascendentalis Vol. I. pag. 25.

(*b*) E qui Kant scambia la percezione colla coscienza, siccome avevano fatto Locke e i seguaci della sua scuola.

bietto, dicesi *analitica;* laddove, se si formi per mezzo della composizione, o accessione di più rappresentazioni tra loro diverse, dicesi *sintetica* ». Per meglio dichiarire questa distinzione (sopra la quale fondò Kant tutto il suo sistema intellettuale), vuolsi notare, che credette egli essere stato il primo a scoprirla, il che quanto sia vero, sarà quì appresso esaminato. Limitandoci per ora alla sola sposizione del suo concetto; dopo avere stabilito il principio che *il pensare è lo stesso del giudicare,* vide esser due i modi, coi quali la mente procede in ogni operazione, l' *analisi* e la *sintesi,* cioè o congiungendo insieme più rappresentazioni, o scomponendo una rappresentazione complessa ne'suoi elementi costitutivi. E però giudizî analitici debbonsi dir quelli, co' quali affermiamo convenire al subbietto un predicato, che è allo stesso necessariamente inerente. Tal sarebbe per esempio il dire, che il triangolo è una figura di tre lati, la quale enunciazione spiega la natura del triangolo senza nulla aggiugnere al concetto, che il solo nome risveglia, e senza nulla toglierne. Per l'opposito v'ha de'giudizî, ne'quali noi diamo al subbietto un predicato, che non è compreso nel concetto del suo nome, come quando diciamo *quest' uomo è bianco.* Una tal qualità forma un soprapposto, che non tutti gli uomini hanno, e nasce per conseguente da una operazione della mente, diversa da quella, colla quale ella scioglie e scompone le qualità inseparabili dal subbietto medesimo. Or da questa prima scoverta passa l'autore ad una seconda, cioè alla necessità, che i giudizî sintetici precedano nell' origine delle nostre conoscenze gli analitici. In fatti non potrei aver io il concetto del triangolo, se non avessi già avuto quello della figura e del numero de'lati, da'quali può essere circoscritta; sì che prima di pronunziare, che il triangolo è una figura di tre lati, debbo avere formato e composto più giudizî sintetici della figura, e delle sue diverse spezie, secondochè è composta da un maggiore o minor numero di lati. Ma d'onde la mente raccoglie i predicati, da' quali compone i *giudizî sintetici?* Son due le fonti, dalle quali li ricava, o dalla sperienza, o per una propria prenozione, che Kant esprime colle voci *anticipazione,* e *a priori.* Quanto alla sperienza, è manifesto ch'ella ci somministra per ogni suggetto molti accidenti, i quali non son compresi nel primitivo concetto del medesimo. La bianchezza in fatti non è una proprietà necessaria del cavallo, a cui non potrei attribuirla se la sperienza non me ne avesse somministrato gli esempî. Chiameransi dunque *empirici* siffatti giudizî, e dapoichè tutto quel che la mente aggiugne al suggetto è sintetico, ne segue che tutti i giudizî empirici sieno di loro natura sintetici.

« Più difficile è l' investigazione de' giudizî sintetici *a priori*, il perchè principal problema della filosofia è il risolvere, *come si possano formare per anticipazione i giudizî sintetici a priori?* V' ha molti predicati, che non somministra la sperienza, e che non pertanto la mente aggiugne a'subbietti. Non essendo a questi inerenti, e non avendogli acquistati per espe-

rienza, d'onde altro potrebbero venirci, se non dalla mente stessa? La matematica pura ne somministra gli esempî: la proposizione $7+5=12$ contiene un giudizio *sintetico a priori*, perchè dalla unione delle cinque e delle sette unità potremmo soltanto ricavare il numero di 12, ma non mai sapremmo che il dodici in se contenga l'uno e l'altro numero insieme; d'onde segue che non potremmo analiticamente acquistare una tal nozione se non per lo aiuto di qualche segno esterno, come delle dita della mano. Similmente la geometria abbonda di *giudizî sintetici a priori*, come per esempio, la *linea retta è la più breve di quante linee si possano tirare tra due punti dati*, perchè l'esser più breve non è compreso nel semplice concetto della linea, nè la sola visione basterebbe a darci la cognizione di tal verità. Le scienze fisiche del pari contengono i loro giudizî sintetici a priori, di che è esempio la proposizione, *in tutte le mutazioni del mondo corporeo la quantità della materia è sempre la stessa, e rimane immutabile;* o anche quell'altra, *nella comunicazione del moto, l'azione e la reazione sono tra loro eguali*, perchè in ambo i cennati concetti è compresa la nozione della perpetuità, la quale non può venire dalla sperienza. In fatti nel comune concetto della materia noi veggiamo soltanto quel che lo spazio in se contiene, il che non ha veruna relazione colla perpetuità. La perpetuità dunque è una giunta della mente, allorchè pensa alla materia. In fine anche la metafisica ha i suoi giudizî sintetici *a priori*. Di tal natura è l'enunciazione, *è necessario che il mondo abbia avuto un cominciamento*, ed altre proposizioni simili. Che anzi senza i cennati giudizî sintetici non avremmo metafisica, perchè lo scopo di questa scienza è appunto il trascendere i confini della sperienza, dando alla mente l'appoggio di prenozioni, dalle quali partendo, possa estendere i confini delle prette conoscenze sperimentali (a) ».

IV. Ragione e sue funzioni.

« Siccome l'umana cognizione comincia da'sensi, passa per lo intelletto, e si perfeziona nella ragione; così dee questa essere risguardata come la più sublime sede del pensiero. Ed avendo considerato l'intelletto come *la facoltà delle regole*, considereremo la ragione come *la facoltà de' principî*, o sia come la facoltà di ridurre le conoscenze singolari alle forme delle nozioni generali ed universali. L'intelletto nel formare le sue composizioni, dà prodotti particolari e disgiunti gli uni dagli altri. I suoi giudizî sono come altrettanti anelli, i quali non formano ancora catena, sì che per giugnere alla connessione che produca l'unità, è necessario che la ragione da'giudizî formi i raziocinî, da'raziocinî le dimostrazioni, e da'particolari un tutto

(a) Critic. rationis purae Institutio §§. 4, 5 pag. 9 e seg.
Analytice conceptuum Cap. I. Sect. I. pag. 64.
Logica trascendentalis §. 17 pag. 93 e seg. Prolegomena ad metaphysicam quamque futuram §. 22 pag. 60.

unico. Ora essendo proprio della ragione il ragionamento logico, speculativo e trascendente, ne segue che non possa ella fermarsi al condizionale, ma debba correre all' assoluto, o sia all' *unità* sistematica. E siccome le nozioni sono il prodotto caratteristico dell' intelletto, così le idee sono *concezioni necessarie della ragione*, alle quali non corrisponde verun obbietto capace d' intuizione, o sia sperimentale (115). L' idea trascendente è quel che abbraccia l' *assoluto*, vacuo da qualunque condizione, intendendo per assoluto l'obbietto intellettuale considerato per ogni sua relazione (*a*). Le idee trascendenti possono essere ridotte a tre classi generali, delle quali la prima risguarda l' unità assoluta del subbietto cogitante, cioè *l' anima;* la seconda, l' unità assoluta della serie di tutte le condizioni delle intuizioni, o sia il *mondo;* e la terza l' unità assoluta delle condizioni di tutte le cose possibili cioè *Dio* (*b*); ond' è che i tre subbietti, a' quali riferisconsi tutte le idee trascendenti sono, la *psicologia*, la *cosmologia* e la *teologia*. Di tali idee non può mai ottenersi una *obbiettiva* deduzione, appunto perchè la mente vede le idee, e non le cose, alle quali quelle si riferiscono. Tal' è la natura delle nostre facoltà, che di tutte le cennate idee, non può la mente avere se non una *subbiettiva* conoscenza. V' ha sì bene una certa connessione tra i tre additati subbietti, sì che dalla conoscenza dell' uno si può passare a quella dell' altro. In fatti dalla conoscenza dell'anima o di se medesimo si passa a quella del mondo, e da questa alla *prima natura*. La stessa connessione scontrasi nelle tre idee trascendenti, che formano il suggetto della metafisica, cioè *Dio*, il *libero arbitrio*, e l' *immortalità*. Imperciocchè unendo insieme il secondo col primo, si perviene alla conoscenza del terzo, come ad una necessaria conseguenza (*c*) ».

V. Forme e categorie. « Siccome l'*estetica trascendente* ricava le due forme della sensibilità, che sono lo spazio e il tempo; così la *logica trascendente* ci mostra le forme delle altre facoltà. Imperciocchè ne' prodotti di ciascuna entra per necessità la materia e la forma: le sensazioni sono la materia delle intuizioni, che rappresentano le forme della sensibilità pura: le intuizioni dalla volta loro, son la materia dell' intelletto, le cui forme sono nelle nozioni: e per ultimo queste nozioni son la materia delle idee pure, che la ragione sola può elaborare. La logica trascendente fa uso della *sintesi* per congiugnere insieme le diverse rappresentazioni, per iscrutinarle e per trasportarle alla *unità sintetica*. Di questa unità può servire di esempio l' *unità numerica*, alla quale, come ad un comune principio, riferiamo tutti i numeri di qualsivo-

(*a*) Ibid. De ideis trascendent. pag. 251.

(*b*) E qui notisi che parlando di questo terzo subbietto, Kant adopera l' espressione *natura naturarum*.

V. sopra a pag. 327.

(*c*) Ibid. sectio tertia pag. 256 a 260.

glia quantità. Di tale sintesi ancora è proprio il portare alla unità le funzioni logiche della mente, per le quali riduciamo alla unità sistematica i diversi modi del nostro pensiero ».

VI. Forme della sensibilità.

« E cominciando dalle forme della sensibilità, noi veggiamo *nello spazio* tutto quel che è posto fuori di noi; siccome pure *nel tempo* veggiamo tutto quel che è fuori e dentro di noi. Ambe queste *intuizioni* non nascono dalle sensazioni, nè son da noi desunte per astrazioni, o per generalità ricavate da particolari rappresentazioni, ma sono due leggi o condizioni della natura, inerenti alla nostra facoltà sensitiva, o sia sono un nostro modo di vedere necessario ed indispensabile. In fatti niuno può concepire un obbietto posto fuor di se, nè può immaginarlo trasportato o posto in un luogo diverso da quello, in cui lo ha la prima volta veduto, se non in una data parte dello spazio. Cotesta intuizione dunque essendo il fondamento della rappresentazione, che noi stessi ci formiamo dello spazio, uopo è che fosse nell'animo stesso nascosa. E quantunque la percezione sensibile la presupponga, e la conoscenza che di essa abbiamo sia *a priori;* pure non può chiamarsi una *idea innata*, perchè la sua priorità è riferibile all'ordine della ragione e non del tempo. Lo spazio non è cosa obbiettiva o reale: non è sostanza, accidente, o relazione, ma è un che di subbiettivo che proviene da una legge stabile della mente: quantunque sia un ente immaginario, è non pertanto il fondamento della verità d'ogni esterna sensazione ».

« Allo stesso modo il concetto del tempo non si acquista per esperienza, o per astrazione, ma è una condizione necessaria delle nostre percezioni, per la quale distinguiamo le cose coesistenti dalle successive. Una tal condizione è sì necessaria, che i fatti passati avrebbero potuto non esistere, e potremmo noi stessi supporgli come non avvenuti; ma non mai potremmo cancellare il tempo che gli ha veduto nascere, nè immaginare che non esista il passato o il presente. Il tempo in somma è una *intuizione pura* anteriore all'esercizio de' sensi: è una quantità continua, e insiememente un principio delle leggi della continuità delle cose successive: non è cosa obbiettiva o reale, non sostanza, non accidente, non relazione: è una condizione subbiettiva, necessaria alla umana mente per coordinare insieme tutte le cose sensibili: è l'assoluto principio formale del mondo sensibile (a) ».

« Passando alle forme dell'intelletto, tutti i puri concetti suoi possono essere ridotti a quattro generi logici, de' quali ciascuno ha le sue *categorie*. Questi sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, e la *modalità* (116) ».

(a) Aesthetices trascendentalis sectio prior de spatio, et sectio posterior de tempore pag. 27 e seg.
V. ancora la dissertazione latina di Kant. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Regiomonti 1770.

VII.
Forme e categorie de' giudizî.

« Oltre i dinotati puri concetti, che posson dirsi *i predicabili della intelligenza*, ve n'ha degli altri da' medesimi dedotti, che son pure nozioni *a priori*, le quali unite a' primi formano altri concetti puri, men generali di quelli, ma più vicini all'empiriche visioni, che son detti *schemi* o *tipi*. Questa secondaria produzione si ottiene mercè d'una *lega* o *amalgama*, che in se assorbendo i primi, genera i secondi. Lo spazio e il tempo son le leghe, che rendono applicabili alla sensibilità i puri concetti dell'intelletto. Esempî de' puri concetti secondarî o *schemi* sono la nozione della potenza, dell'azione, o della passione derivate dalla categoria della causalità; quelle della presenza e della resistenza dalla categoria della reciprocazione; quelle del cominciamento, della fine, o del cangiamento dalla categoria della modalità. Cotesta partizione venne in mente ancora ad Aristotele eccelso ed acuto uomo; ma imperfetto e incompiuto fu il catalogo dei suoi predicamenti, perchè andogli cercando per analogie, senza vedere il principio, da cui avrebbe dovuto derivargli, principio che è riposto unicamente ne' puri concetti dell'intelletto, o sia della facoltà di pensare e di giudicare. Ora la facoltà di giudicare presuppone la riflessione, per mezzo della quale la mente scopre le relazioni di connessione tra le rappresentazioni, che debbon essere insieme unite. In altri termini non si può senza la comparazione discernere le relazioni delle diverse rappresentazioni, il che è una operazione meramente logica o discorsiva, la quale è fondata sopra un determinato numero d'idee, che sono: l'identità e la disparità, la concordanza e il contrasto, l'intrinseco e l'estrinseco, il determinabile e il determinato (*a*) ».

VIII.
Forme della ragione.

« Tre sono le forme, per le quali la ragione conduce tutti i giudizî dell'intelletto alla unità sintetica ed all'assoluto, e queste forme trovansi in tre idee primitive e necessarie, le quali sono l'*io* o l'*anima, Dio*, e l'*universo*. Coteste idee son quelle, dalle quali derivano i tre tronchi di tutto l'umano sapere, cioè la scienza *psicologica*, la *teologica*, e la *cosmologica*. Il primo fondamento di tutte queste scienze è l'*io penso*, perchè per la sola coscienza del subbietto cogitante, seguendo il filo delle categorie de' giudizî, successivamente passiamo alle pure idee della *sostanza*, del *semplice*, dell'*uno*, della *esistenza*, e quindi alla *causalità* e a tutte le altre idee proprie della metafisica, delle quali abbiamo testè parlato (*b*) ».

IX.
Schematismo.

In somma le due forme della sensibilità, congiunte alle dodici, o alle ventiquattro dell'intelletto, o alle tre della ragione formano l'intero apparato

---

(*a*) *Viae trascendentalis inveniendorum purorum conceptuum intelligentiae omnium tomus primus.*
De usu logico intelligentiae universae. Vol. I. pag. 64 e seg.

(*b*) Libr. poster. dialectices trascendentalis Cap. I. *de paralogismis rationis purae* pag. 261 e seg.
Prolegom. ad metaphysic. quamque futur. Ad dialecticam rationis purae Vol. II. pag. 92 e seg.

de'mezzi, de'quali l'umana intelligenza si serve per formare la suppellettile della sua cognizione. Esso è sì regolare e simmetrico, che a prima vista sveglia la curiosità di conoscere, se l'autore abbia rubato il disegno alla natura, o l'abbia co'suoi ferrei tipi coartata. Direm quì appresso quel che di tali forme ci sembra, e intanto per compiere il quadro della parte dialettica del suo sistema, vuolsi notare che un'arte logica presiede all'uso, che l'intelletto e la ragione debbon fare delle categorie e delle forme sia per isviluppare le conoscenze acquistate, sia per formarne delle nuove. Cotesta arte chiamasi *schematismo* e consiste nel trovare un mezzo, per lo quale si possano applicare i puri concetti dell'intelletto alle rappresentazioni sensibili, il che non potrebbesi ottenere, se non per mezzo d'un'amalgama, che assimili l'omogeneo col diverso. « Ogni concetto, che noi formiamo sopra le rappresentazioni contiene un che di simile cogli obbietti rappresentati, non altrimenti che il concetto empirico d'una figura sferica ha una somiglianza col concetto del cerchio geometrico; ed una tal somiglianza nasce dacchè in quella veggiamo la rotondità, e in questo l'immaginiamo. Ciò nonpertanto è tale la diversità, che passa tra'puri concetti intellettuali e gli empirici; che fa uopo delle categorie per istabilire un'analogia tra gli uni e gli altri. Così dal misto di entrambi nasce una rappresentazione media, la quale mentrecchè è scevra d'ogni empirica parte, riceve non pertanto il suo carattere così dall'intelletto, come dalla sensibilità. E siccome abbiamo chiamato *schema* la legge formale del senso, alla quale si attacca la nozione dell'intelletto, così diremo *schematismo del puro intelletto* l'artifizio o l'uso, che la mente ne fa per applicare l'intellettuale al sensibile. Le pure idee della ragione hanno altresì bisogno d'uno schema, per unirsi alle nozioni dell'intelletto, acciocchè dalla congiunzione loro si ottenga l'unità assoluta, che è il carattere di quella suprema facoltà. Ora cotesto schematismo, o è semplicemente *tecnico*, se si tratta di applicare l'unità a'fini dell'empiriche conoscenze, o è *architettonico*, se è l'idea o la ragione quella, che detta *a priori* i principî, i quali dimostrano la connessione e l'uso delle conoscenze particolari somministrate dalla sperienza. Questo è quel, che chiamasi *sistema, o scienza* (a). Senza intertenerci nel cammino, che l'intelletto e la ragione percorrono, per valersi utilmente delle categorie, e per determinare i limiti delle nostre facoltà, giova meglio raggiugnere l'ultimo termine, o lo scopo della ragione, che è appunto la *scienza*, per giudicare quali sieno prodotti della filosofia trascendente ».

(a) *Doctrinae trascendentalis facultatis judicandi, caput primum. De schematismo conceptuum purorum intelligentiae.*
Vol. I. pag. 119.
Methodologiae trascendentalis Caput III. Architectonica rationis purae.
Vol. I pag. 571.

X.
Conoscenza e certezza della verità.

« Tutte le speculazioni della ragione, per rispetto alla utilità che possono arrecare al viver pratico dell'uomo, si riferiscono (come all'ultimo loro fine), a tre principali obbietti, alla *libertà della volontà,* alla *immortalità dell'anima,* e alla *esistenza di Dio.* Quantunque la ragione ci spinga alla contemplazione di ciascuno di tali obbietti, nella cognizione de'quali è riposta la nostra felicità, del pari che la quiete dello spirito; pur tuttavolta tenuissimo è il lume, che ricavar possiamo dalle nostre investigazioni. Imperciocchè, concessa pure la libertà della volontà, render non possiamo intelligibile a noi stessi la causa immediata della volizione; e a giudicare delle azioni, come di tutti gli altri fenomeni, dobbiamo per necessità ripeterle da una legge universale costitutiva, cioè dalle immutabili leggi dell'ordine naturale. Similmente, quando anche potessimo leggere nell'anima la natura spirituale, e la immortalità sua, purtuttavolta non potremmo spiegare le cause de'fenomeni della vita, nè potremmo colla mente fare verun concetto del suo stato futuro. Imperciocchè il concetto, che noi formiamo dell'anima è affatto *negativo* (117), e tale che niun lume o incremento può da esso ritrarre la nostra cognizione. Laonde non può il nostro concetto somministrare alcun fondamento alle nostre facoltà discorsive, tranne le ipotesi e le illusioni, che la filosofia disdegna. In fine, se anche fosse dimostrata l'esistenza della *suprema intelligenza,* non potremmo da tal nozione derivare altra legge o ordine, che esca dalla connessione delle cause fisiche, oltre le quali non procede l'umana cognizione. In somma le nostre conoscenze intorno a ciascuna delle tre dinotate quistioni, restan sempre *trascendenti* per la ragione contemplativa, e non sono di veruna utilità alla scienza, che anzi possono in loro stesse essere risguardate come oziose, o come vani sforzi della nostra ragione (*a*) ».

Questi pensieri sono altrettante deduzioni de'principî, che Kant ad ogni tratto ripete, cioè, che posson dirsi reali le sole conoscenze contenute ne'limiti della sperienza; che fuori di questa non v'ha nulla di obbiettivo, e che tutte le verità trascendenti, comprese pure le forme della sensibilità, rimangono nell'ordine delle subbiettive (*b*). In somma da' fenomeni in fuori, o sia dalle rappresentazioni de' sensi, nulla di certo possiam noi conoscere negli obbietti intelligibili, i quali tanto hanno di certezza, quanto di relazione aver possono alle cose sensibili. E gli stessi fenomeni, o sieno gli obbietti presentati da' sensi, non possono essere da noi percepiti quali sono, ma quali ci vengono rappresentati dalla forma inerente alla nostra facoltà sensitiva. Lo stesso *io,* considerato come obbietto a noi rivelato dalle sensazioni, è un fe-

(*a*) Methodologia Cap. II. Sect. I. *De fine ultimo usus rationis purae.* Vol. I. pag. 548.

(*b*) E qui potrebbesi ancora domandare, qual'è dunque l'utilità delle verità trascendenti, e della filosofia che le contiene?

nomeno o un'apparenza, che non potremmo definire (*a*). Coerenti a tali principî sono le nozioni e le definizioni della certezza, e delle diverse gradazioni dell'assentimento, che accompagna i nostri giudizî. « Il vero sta nella convenienza del giudizio colla cosa, di cui giudichiamo. Non si discerne una tal convenienza, se non quando le qualità delle cose di cui giudichiamo sien tali, che per esse possiamo distinguere le une dalle altre. Ma ciò esigerebbe, che si potesse senza veruna differenza conoscere i caratteri distintivi di tutte le cose; il che non essendo possibile, ne segue che non possa darsi *un carattere costitutivo ed universale del vero* ».

« D'altra parte il vero assoluto può solamente trovarsi nelle forme logiche, le quali contengono le regole costanti ed universali del pensiero. Ma pure queste non bastano a sciorre la difficoltà, perchè potrebbe il nostro giudizio convenire alla forma logica, e non alla cosa, che ne forma il subbietto; d'onde segue che il solo carattere logico del vero non è una legge assoluta, ma puramente negativa, o sia esclusiva della contraddizione. In una parola il carattere del vero è per noi puramente subbiettivo (*b*). Intanto quattro sono i gradi dell'assentimento, che prestiamo a quel che giudichiamo esser vero: *persuasione, opinione, scienza* o *certezza, credenza*. La persuasione, come quella che ha il suo fondamento nella particolare disposizione del subbietto che la concepisce, è di sua natura ingannevole, e per essere comprovata ha bisogno dell'assentimento dell'universalità. L'opinione è una persuasione accompagnata dalla coscienza, ma non è sufficiente alla certezza nè *subbiettivamente*, nè *obbiettivamente* considerata. L'opinione è propria delle verità di esperienza, e nullamente conviene a' giudizî della ragion pura, de' quali è propria la convizione. Questa convizione essendo subbiettivamente e obbiettivamente sufficiente a determinare l'assentimento è quel, che dicesi certezza, o *scienza*. Imperciocchè i giudizî della ragion pura sono fondati, non sopra argomenti empirici, ma sopra nozioni *a priori*, le quali portano con esso loro i caratteri della universalità, e della verità necessaria. In fine la *credenza* o la *fede* è l'assentimento prestato ad un concetto, che tiensi come vero. Cotesto assentimento non pertanto è subbiettivamente, e non obbiettivamente atto a determinare la convizione: conviene alle verità di fatto, e non alle speculative: corrisponde a' fini della ragion pratica, di cui seguo le direzioni: la convizione sarà *necessaria*, se necessario è il fine che la ragion pratica si propone: dirassi *fortuita* o *pragmatica*, se è relativo allo spirito sul quale esercita l'azion sua. Tal'è la fede, che il medico presta a' suoi proprî giudizî nel definire i morbi per uno, piucchè per un altro genere. V'ha non per-

(*a*) De originaria apperceptionis unitate synthetica Vol. I. pag. 91.
De fundamento divisionis in phoenomena et noumena Vol. I. pag. 193 e seg.
Prolegom. ad metaphysic. quamque futur. Vol. II. pag. 75 e seg.

(*b*) De partitione logices universalis Vol. I. pag. 58 e seg.

tanto una spezie di fede, che noi ci formiamo intorno a verità speculative, le quali sono necessarie, perchè servono a soddisfare taluni bisogni della ragione. A tale spezie di fede, che chiamiamo *dottrinale*, appartiene la verità della esistenza di Dio, e della vita futura ». Quanto alla esistenza di Dio, l'autore dichiara : « sebbene io non la vegga necessaria a spiegare la cognizione teoretica del mondo, e piuttosto la ragione mi dica essere il tutto compreso nella idea della natura ; purtuttavolta non posso affatto trascurare un suggerimento della ragione, fondato tanto sulla sperienza, quanto sull'argomento che l'unità conforme a'fini della natura, sia il prodotto d'una suprema intelligenza. È dunque questa una assunzione, o ipotesi, o sia un fine *fortuito* (che meglio direbbesi *contingente*) scelto come guida nella investigazione della natura. E a rispetto della immortalità, la prestantissima natura umana, comparata alla breve durazione del viver suo, è un plausibile fondamento della fede dottrinale intorno alla sua vita futura (*a*) ».

XI. Ragion pratica.

Dal sin qua detto risulta l'insufficienza della *ragion pura* nel rischiararci intorno alle tre vitali quistioni dell'animo, cioè la libertà della volontà, la vita futura, e l'esistenza di Dio. A riempiere i voti ch'ella lascia prestamente accorre la *ragion pratica*, senza la quale tutta la filosofia trascendente resterebbe inutile alla sapienza della volontà e delle azioni, e correrebbe il rischio di essere dichiarata lo studio de'deliranti. « La *ragion pratica* versa circa le cause che determinano la volontà, e per conseguente regola l'esercizio delle facoltà attive dell'uomo. Ha ella i suoi principî pratici materiali, e ha pure i formali, i quali nascono dalla legge morale (*b*). Lo studio dell'uso pratico, che di essa far possiamo forma la scienza detta *critica della ragion pratica*, la quale serve d'introduzione alla *metafisica de' costumi*; siccome la critica della ragion pura è il preambolo della metafisica della natura. Ma prodotto di questa è la *scienza*, e di quella la semplice *credenza*. La *credenza*, come abbiamo testè accennato è una spezie di assentimento, che prestiamo per una condizione impostaci dalla natura, e in se contiene un'idea, della cui realità nulla possiamo teoricamente statuire (*c*) ». Or appartenendo alla ragion pratica le tre importanti verità, la *libertà della volontà*, l'*esistenza di Dio*, e l'*immortalità dell'anima*, che conviene sentire di ciascuna di esse?

« Quanto alla libertà, la nozione del libero arbitrio non implica contraddizione, o sia è possibile, tra perchè le leggi fisiche determinano soltanto l'esistenza delle cose, che sono nello spazio e nel tempo; e perchè può ben concepirsi la volontà come dotata d'una propria *autonomia*, per la quale

(*a*) Methodologia Cap. II. Sect. III. *De opinione, scientia et fide*. Vol. I. pag. 563.
(*b*) *Institutio de Idea critices rationis practicae*. Vol. III. in princ.
De elateribus rationis purae practicae. Vol. III. pag. 68.
(*c*) *De genere ad sensus per fidem practicam*. Vol. III. pag. 495.

detta legge a se stessa; d'onde segue che la volontà libera è la stessa della volontà soggetta alla legge morale. Laonde la volontà è libera quando scevra dal contagio delle impulsioni materiali o sensitive, segue i dettami della legge morale: le impulsioni materiali nascon tutte dall'amor di se medesimo, nella soddisfazione del quale riponghiamo la felicità: il sentimento dell'amore di noi stessi è stato in noi vivamente impresso dalla natura prima d'ogni legge morale: l'ufizio di questa sta nel temperare la forza di quella viva impulsione, e di ridurla ad una perfetta congruenza co' proprî dettami: codesta legge è un genere di causalità, che la ragione scorge in se stessa e dal quale ricava la possibilità de'principî pratici, che regolar debbono le azioni: è la volontà stessa, considerata come libera da tutte le condizioni empiriche, la quale determina e contiene in se i tipi della universale legislazione; d'onde segue che il precetto normale della legge morale è: *opera per modo, che la legge subbiettiva della tua volontà possa valere come un principio della legislazione universale* (a) ».

« Per meglio dichiarire i pensieri sin qua esposti, giova sopratutto distinguere il concetto della causalità fisica, dalla causalità morale. In quello noi consideriamo l'esistenza delle cose determinate nell'ordine del tempo; in questo le risguardiamo per quel che sono in se medesime. Imperciocchè la causalità delle azioni nasce da una determinazione propria e particolare degli Esseri cogitanti, la quale non ha veruna relazione co' fenomeni determinati nello spazio e nel tempo. L'uomo in somma non è nello spazio e nel tempo, quantunque lo spazio e il tempo sieno le forme delle sue intuizioni. Che se i concetti delle due diverse causalità si confondessero tra loro, ne seguirebbe che le azioni deliberate in un tempo verrebbero ad avere una connessione necessaria cogli avvenimenti del tempo passato, o sia dipenderebbero da una causa, che è fuori del fatto nostro. Lo stesso scoglio si scontrerebbe se si ammettesse qualunque causa estrinseca diversa da noi, come sarebbe la volontà dell'Ente Supremo, considerato come la causa prima ed universale di tutte le cose. Imperciocchè se dall'esser Dio la causa della esistenza di tutte le sostanze, si volesse conchiudere che è la causa ancora di tutte le azioni, ne seguirebbe che l'uomo fosse un fantoccio deluso dalla falsa spontaneità della sua coscienza, o sia un automa cogitante. Una tal difficoltà può essere facilmente schivata colla stessa distinzione poco innanzi proposta, cioè che la esistenza delle cose *nel tempo*, è una mera rappresentazione sensitiva degli Esseri pensanti, la quale non tocca la sostanza delle cose; sì che quando dicesi, che Dio è il creatore degli Esseri intelligenti, il concetto della creazione si rife-

(a) T. III. Lib. I. Cap. I. *de decretis rationis purae practicae.* — Cap. III. *de elateribus rationis purae practicae*, pag. 69.
Disquisitio critica analyticcs rationis purae practicae, pag. 87 e seg.

risce non alla rappresentazione sensitiva della esistenza, nè alla causalità sua, ma alla idea che ne forma la ragione, o sia agli Esseri creati, considerati come *noumeni*. E siccome assurdo sarebbe il dire che Dio creator di tutte le cose, fosse pure il creatore de' fenomeni, così assurdo del pari è l'affermare, che essendo Egli la causa della esistenza delle sostanze attive, considerate come *noumeni*, debba pure essere l'autore delle azioni, risguardate come fenomeni. Ma dirassi forse, essere una tal soluzione scabrosa, e non affatto scevra da oscurità; al che si risponderà domandando, se le altre soluzioni sieno di questa più facili o più chiare (118) ».

E quanto alla immortalità dell'anima e alla esistenza di Dio, a rafforzare le deboli e subbiettive idee della ragion pura, ecco come Kant chiama in soccorso la ragion pratica, e in essa presuppone quelle due verità, come due postulati delle sue credenze. « L'uomo è combattuto da due contrarî istinti: come Essere sensibile corre dietro alla felicità: come Essere morale desidera la virtù. Due voci segrete gli dicono *sii felice*, e *sii virtuoso*. Ma la virtù non mena l'uomo alla felicità sulla terra; checchè ne dicano i moralisti, i quali si sforzano di dimostrare la prosperità di cui gode l'uom dabbene, e l'infelicità del malvagio. D'altra parte non potendo noi concepire, che la virtù non sia ricompensata uopo è credere che troverà ricompensa in un'altra vita. La nostra condizione esige il creder vero tutto quel, che la natura ci presenta come necessario a conseguire un fine parimenti necessario. Ora non può negarsi che la natura abbia proposto alla volontà, come suo scopo, *il sommo bene*. Un tale scopo non può trovarsi se non nell'assoluta convenienza delle determinazioni della volontà co' dettami della legge morale. Dell'apice o perfezione di tal convenienza, la qual dicesi *santità*, non è capace la natura sensitiva in qualunque parte della sua esistenza: è necessità dunque supporre due cose, la prima che ne sia capace l'anima la quale appetisce il sommo bene, la seconda che quel desiderato termine di perfezione si trovi in un progresso infinito di durazione, che è appunto l'*immortalità* ».

« Il postulato della immortalità conduce alla esistenza di Dio, senza che nella legge morale si trovi alcun vestigio di connessione tra' suoi dettami, e il voler di Dio. La legge morale è legge di libertà, la quale esercita il suo impero per mezzo di determinazioni scevre dalla influenza della facoltà appetitiva, e di qualunque spinta. D'altra parte la natura, e la ragione che è la regola, non sono la causa del mondo, e della stessa natura (119). Ciò non ostante, la ragion pratica sente la necessità di scoprire il punto di tal connessione, che non può trovare se non nella causa della natura universale, diversa dalla natura stessa. Questa suprema causa contiene in se la vera ragione della convenienza della natura colla legge della volontà degli Esseri intelligenti, e del concetto che questi ne formano per norma così dell'operare, come del deliberare. Ma il vocabolo *natura* adoperato per esprimere

il subbietto capace di operare e di ritrarre il concetto della legge, significa *l'intelligenza*, siccome la causalità dell'intelligenza sta nella volontà dell'Autor della natura, cioè di Dio. Per la qual cosa dal postulato *del sommo bene derivato*, che è *l'ottimo mondo possibile*, nasce ancora l'altro dell'esistenza dell'*originario sommo bene*, o sia di Dio. Deesi non pertanto ripetere in questo luogo, che la necessità morale de'due cennati postulati, è meramente *subbiettiva* e non *obbiettiva*, dapoichè non può la ragion pura leggerlo ne'suoi doveri; nè può mai ascriversi a debito della ragione teoretica l'assumere una ipotesi. Molto meno intendiamo assumere, che l'*esistenza di Dio sia ragione e causa d'ogni nostra obligazione*, perchè è stato abbastanza dimostrato, essere questa fondata nella libertà (autonomia) della volontà (a) ».

XII. Analisi critica della dottrina di Kant.

Abbiam detto abbastanza, e forse ancora più di quel che il nostro argomento avrebbe richiesto, intorno alla dottrina di Kant, ma abbiam voluto darne un sunto, che fosse intelligibile per quanto il comporta l'oscurità dei pensieri e del linguaggio del suo originale; e tale che ne conservasse i colori, acciocchè si possa più imparzialmente giudicare di quella filosofia, di cui i prestigî o non sono affatto estinti, o di tempo in tempo rinnovansi, per la magica virtù, che le dottrine tenebrose han sempre esercitato sopra gli animi di coloro, i quali ricusano il vero della ragion comune, per andarlo cercando nel misterio.

Reassumendo le diverse parti di tal dottrina, la critica della ragion pura, se voglia considerarsi per lo merito di aver separato le conoscenze sensibili dalle intellettuali, e di aver dato a ciascuna la propria sorgente, non contiene nulla di più di quel che avevan detto gli antichi e moderni *spiritualisti*, e spezialmente Cudworth e Leibnitz (b); e se vogliasi risguardare per la parte trascendente, la quale abbraccia l'analisi delle facoltà, delle operazioni, e della capacità della mente, non contiene un concetto diverso di quello, che Cartesio formò della *filosofia prima*, di cui il triplice scopo esser doveva, il metodo di trovare il vero, l'indagine de' principî delle umane conoscenze, e la disamina della certezza loro (c).

Quanto alla partizione delle facoltà dell'anima, alle forme e alle categorie del pensiero, limitiamoci ad esaminare quali sieno i grandi beneficî, che i fautori della scuola di Kant predicano aver egli fatto alla filosofia intellettuale e morale colle nuove arti critiche della pura e della pratica ragione. Il nodo della critica della *ragion pura* è interamente riposto ne'giudizî sintetici, e nelle forme loro. Per rispetto a'giudizî, certamente la distinzione tra

(a) *Dialectice rationis purae practicae*. Cap. II. §. 4, 5. Tom. III. pag. 124 e seg.
(b) V. la comparazione, che fa Stewart de'pensieri di Kant con quelli di Cudworth. Hist. abregée de la philosoph. Troisième partie Sect. II.
(c) V. sopra a pag. 115 e 211.

la sintesi e l'analisi è antica quanto la logica, e per conseguente antica e ovvia è ancor quella de' giudizî sintetici e degli analitici, checchè dica Kant di essere stato il primo a distinguergli; ma nuova e sua propria è la classe de' *sintetici a priori*, che sono il perno, sul quale gira tutto il suo sistema intellettuale. Presuppone egli, che in tali giudizî il predicato non si trovi nel concetto del subbietto, nè sia suggerito dalla sperienza, ma spontaneo nasca dal germe stesso dello spirito; e che cotesti predicati portino con esso loro due caratteri distintivi, la *necessità* e l'*universalità*. Ci sia per ora permesso dubitare, se si dieno predicati di propria suppellettile della mente. Ma per misurare il grado di autorità, che possa concedersi a questa nuova teoria, gioverà discutere gli esempî, co' quali l'autore ha preteso confermarla.

E in prima la proposizione $7+5=12$ non nasce da veruno de' suoi predicati generali, 1.° perchè le nozioni di *numero*, di *unità*, di *collezione* sono astrazioni e generalità ricavate dalle idee sensibili, e non possono essere dedotte da altra fonte, fuorchè dalla sperienza; 2.° perchè essendo coeguali di tempo le verità generali e i segni necessarî per esprimerle; anzi essendo i segni, necessarî a formare le verità generali, non può la mente concepire le une separatamente dagli altri, nè ammettere tra essi un intervallo, e molto meno anteporre quelle a questi, quasichè prima si generalizzasse e si astraesse, e poi si esprimessero le generalità e le astrazioni; 3.° perchè precisamente senza i segni non potrebbe la mente nè distinguere le idee, nè formare alcuna nozione generale; 4.° perchè formata la nozione del numero e della unità, l'enunciare che sette più cinque è eguale a dodici, contiene una proposizione identica a tutte quelle, che possono risultare dalle diverse combinazioni delle dodici unità, o discretamente o collettivamente prese; 5.° finalmente, perchè quando anche alla equazione $5+7=12$ si potesse pervenire per due vie, cioè per mezzo de' segni esterni, o per un predicato generale; l'esempio sarebbe male scelto, dapoichè non proverebbe più per l'una, che per l'altra; d'onde segue che altri esempî dovrebbero essere addotti per provare, che la matematica pura abbondi di *giudizî sintetici a priori*.

Similmente la proposizione, che la linea retta è la più breve di quante possano essere tirate tra due punti, non contenendo un giudizio *sintetico a priori*, non prova che la geometria abbondi di siffatti giudizî. Imperciocchè il predicato *breve*, è una idea di relazione desunta dalla comparazione della retta colla curva, sì che non lo conosciamo *a priori*, ma per contrario lo acquistiamo per la sperienza, e possiam dirlo ancora compreso nella natura stessa del suggetto. Che se volesse dirsi *a priori* il concetto della *linea*, del *retto* o dell'*obbliquo*, converrebbe dir lo stesso di tutte le astrazioni della geometria, o sia di tutte le qualità della materia, considerate nella sola possibilità loro; il che farebbe di tutte le verità geometriche altrettanti giudizî sintetici *a priori*. Ma come assumere che la conoscenza delle proprietà

geometriche, non prenda origine dalle sensazioni, o che quelle proprietà non sieno comprese nella natura stessa de' rispettivi subbietti?

Molto meno si può ammettere come sintetiche *a priori* le due proposizioni, che nelle mutazioni del mondo corporeo la quantità rimane sempre la stessa, e che la reazione è nel moto eguale all' azione. Imperciocchè sì l' una che l' altra son due verità di esperienza, la quale somministra il predicato della perpetuità. Cotesta nozione è una verità, che la mente deduce dalla costanza, dalla uniformità, e dalla immutabilità delle leggi della natura; nè possiam concepire, come da essa abbia potuto Kant ricavare un carattere proprio delle verità *a priori*. Perpetue, necessarie ed universali son pure le verità generali, che ricaviamo dalla osservazione de' fenomeni naturali, vale a dire *a posteriori*. Che se l' astratto concetto della perpetuità e della universalità volesse risguardarsi come un predicato del puro intelletto, tali sarebbero tutte le proposizioni generali e astratte, i generi, le spezie, i nomi di qualità, e altri simili.

Che direm poi della causalità, di cui formò un predicato puro *a priori*, per aver creduto che il concetto della causa sia fuori della rappresentazione del suggetto, e indichi un che di diverso dal suggetto medesimo? Con qual diritto, domanda Kant, potrebbe l' intelletto unire insieme due avvenimenti diversi, dichiarare l' uno necessariamente congiunto coll' altro, e leggere in un di essi la nozione della causa, che non è in quello menomamente espressa? Cotesta interrogazione è tolta da Hume, dal cui argomento sembra Kant essere stato sì fortemente colpito, che credette non potervi meglio rispondere, che con isvellere dalla sperienza una verità che le appartiene, formandone una visione del tutto ideale. Ma come dire che il predicato *causa* non è compreso nella natura del subbietto, se qualunque sia il subbietto, cui vogliasi quel predicato attaccare, esprime sempre la relazione, o sia la necessaria connessione tra loro? Dichiariamo meglio il nostro concetto. La nozione di causa possiamo adattarla o ad un nome relativo, o ad un assoluto, dacchè diciamo *causa* di un *effetto*, o causa d' un *avvenimento*. Togliamo di mezzo l' analisi del relativo, tra perchè chiarissima è la connessione, la quale dato l' uno include l' altra; e perchè potrebbe dirsi essere l' *effetto* una espressione formata posteriormente al concetto della connessione, sì che essendo arbitrario e gratuito l' uno, tale sarebbe ancora l' altro. E però consideriamo il concetto della causa, come un predicato del nome assoluto *avvenimento*. Ora chi non vede, che anche questo vocabolo contiene necessariamente in se la nozione dello stesso predicato? Il principio della causalità si annoda ad una verità intuitiva, figlia della sperienza e della induzione, che è, *tutto quel che ha avuto cominciamento, debb'essere stato prodotto da una causa*. La conoscenza di tal verità, comincia in noi dall' interna osservazione di noi stessi, e passa di poi all' esterna. Delle mie azioni son cause la volontà e l' attività, di cui la natura mi ha dotato:

non sono io che di tali qualità ho fatto dono a me stesso, ma è un Essere, maggior di me, da cui le riconosco: la mia esistenza, per altre intermedie esistenze, si riannoda ad un cominciamento più rimoto, che risale insino al primo autor di tutte le cose, che han cominciato ad esistere. Questo è quel che chiamo *causa prima* per distinguerla dalle *cause seconde*: le cause seconde son gli anelli, che congiungono gli avvenimenti intermedì col primo: io stesso, e tutto quel che accade in me, o negli altri, è un *avvenimento* che presuppone una causa: le mie sensazioni han per causa gli obbietti esterni i quali toccano i miei sensi: le azioni degli altri uomini han per loro causa le stesse facoltà, delle quali son io dotato: le leggi costanti ed uniformi della natura son le cause de' fenomeni e dell'ordine, con cui questi si succedono. Il separare dunque dalla sperienza il principio della causalità, è lo stesso che privare la ragione della sua prima fiaccola, e spogliarla della sua principal prerogativa, cioè della *induzione*, di cui si serve come di grado per passare dalle verità note alle ignote; è lo stesso che isolare l'uomo isolando gli avvenimenti; è in somma l'ultima e la più ferale escogitazione dello scetticismo. Ma qual maraviglia, che tolga la causalità alla sperienza, chi l'ha tolta all'universo? Son queste, due opinioni coerenti tra loro, perchè nascono dallo stesso principio, principio che fu comune a Hume e a Kant; colla sola differenza, che non volendo questi riconoscerne le conseguenze, collocò la nozion della causa nel puro intelletto, e riservò a Dio la pura credenza istintiva.

Passando poi alle forme, pretendesi che l'intelletto riceva da' sensi la materia del pensare, e nel riceverla la rivesta di talune qualità essenziali, dette forme, dalle quali emergono que' composti, che diciamo obbietti esterni. Aristotele aveva assimilato lo spirito ad un vaso, nel quale a guisa d'un fluido stilla e si raccoglie la materia de' sensi, e ivi riceve una forma, che vien determinata dalla interna struttura del recipiente. Cotesta similitudine affatto materiale sopravvisse alla filosofia aristotelica e fu ricevuta anche da coloro, che disapprovarono o derisero la materia e la forma di quella scuola. Ora da tal similitudine traggono origine i concetti di Kant, che gli obbietti esterni sien composti di materia e di forma; che il senso somministri la materia, o sia il particolare e il contingente; e che l'intelletto le appresti la forma, o sia l'universale e il necessario. Ma che mai son queste forme? Sono i tipi stessi delle verità, de' quali l'intelletto porta seco la scienza, o son modificazioni, che l'intelletto fa agli obbietti materiali, secondo la determinazione della propria natura? Delle due ipotesi par che Kant scegliesse la prima senza ricusare la seconda; e sul misto dell'una e dell'altra insieme innalzato avesse il novello edifizio della ragione. Volle dire, che le forme sono i tipi delle verità, e che essendo esse gli elementi della cognizione *a priori*, sono anteriori alle sensazioni, e per conseguente innati; ma disse pure che le forme son la tempera della grezza ed informe materia;

ne' quali due concetti trovansi le *idee* di Platone, gettate nel fondo del vaso di Aristotele. E quanto al numero di tali forme, credette Kant, che ogni giudizio dovesse versare circa il *quanto*, il *quale*, il *relativo*, o il *modo di essere* dell'obbietto; e che ciascuna di tali forme si moltiplicasse tre volte per altrettante nozioni normali, che son le categorie (*a*). Ma senza correr dietro a tali partizioni, basta la più leggiera riflessione per intendere, che ogni predicato generale non è che l' idea astratta della naturale condizione del subbietto, considerato non secondo la sua attuale esistenza, ma nel solo aspetto della possibilità. In fatti ogni sensazione ci presenta l' obbietto, dotato d'una certa quantità o qualità del tutto materiale, da cui noi ricaviamo la possibilità dell'universale; sì che l'intelletto non dà la forma del *quanto* o del *quale* all' obbietto, ma da questo la riceve. E quel che diciamo della quantità e della qualità può dirsi ancora delle due pretese forme della sensibilità, cioè dello *spazio* e del *tempo;* essendochè non è obbietto, che noi non veggiamo nello spazio, o sia in un determinato luogo; nè dassi fatto o avvenimento, che nell'atto della percezione, o della concezione, non collochiamo nel tempo presente, distinguendolo dagli altri, che lo han preceduto, o che il seguiranno. Laonde il concetto dello spazio e del tempo indeterminato, altro non è che un'idea universale dello spazio e del tempo determinato, de' quali il senso ci dà la conoscenza; o in altri termini, è la possibilità d'uno spazio e d'un tempo indefinito. E per rispetto ad essi, dovrà ognun riconoscere la doppia improprietà di dichiarargli *forme*, e di attribuir queste alla *sensibilità*, risguardata come facoltà cognoscitrice. Non son forme, perchè nascono da'sensi; nè son diversi dagli altri concetti dell' intelletto, perchè sono generalità ed astrazioni, come quelle della quantità e della qualità.

Similmente le categorie della relazione, o sieno la *sostanza*, la *causa* e l'*azione*, son deduzioni generali di singolari percezioni, delle quali la verità non può essere altrimenti dimostrata, che per mezzo de' fatti particolari, da' quali l' intelletto le ha desunto. Ogni cosa che io concepisco, come dotata di tali o di tali altre qualità, è il *subbietto* o la *sostanza*, cui quelle qualità sono inerenti; ed è nello stesso tempo il nome, che io darò a qualunque altra cosa dotata d' ogni sorta di qualità. La causa è il concetto di quella stessa virtù, che la mia volontà ha di produrre un' azione. L' azione o la passione prima le sento in me, e poi le percepisco, come conseguenze della volontà o della forza che le produce, o dell' Essere sensitivo che le riceve. Tutti i divisati concetti, essendo della stessa natura, e nascendo da idee sensibili, non meritano il nome di *forme*, perchè non nascono nell' intelletto, e per conseguente non possono dirsi *a priori*. L' analisi de' cen-

(*a*) V. sopra a pag. 333.

nati concetti dimostra ancora che tutti si riferiscono a due nozioni generalissime, che sono l'*esistente* e il *possibile*. Sicchè, se *forme* volessero chiamarsi que' concetti primitivi, sopra i quali è fondata la facoltà di generalizzare, potrebbe dirsi, che le nozioni della *esistenza* e della *possibilità* sono le due prime forme dell'umano intelletto, e che per conseguente la sola categoria della *modalità* conterrebbe le primitive forme dell'umano pensare. Ma non fu questo certamente il concetto di Kant, perchè distruggerebbe la definizione e la partizione così de' suoi predicati generali, come de' giudizî.

E per compiere il discorso delle forme, le tre assegnate alla ragione, cioè l'anima umana, l'universo e Dio, son da Kant chiamate *forme* dell'*assoluto*. Ora l'assoluto è quel che ha causa da se, qualità che certamente non conviene al mondo nè all'anima umana; d'onde segue, che queste tre forme (se il concetto e il vocabolo meritassero di essere conservati) dovrebbero essere ridotte ad una sola, cioè a Dio. Ma *il Dio della ragion pura* non è quell'Essere infinito, necessario, che la mente scopre in se stessa e nell'universo; è sì bene un Essere ideale, o sia un'*idea*, che la ragione desidera, e non vede in se o fuor di se; è un ente di ragione, o *noumeno*, superfluo nell'ordine della natura, ed utile soltanto per soddisfare i nostri desiderî! E qui per ischivare l'odiosissima nota di ateista, ricorre egli a quella famosa *ragion pratica*, che i suoi stessi comentatori qualificarono come un'appendice, la quale esce fuor dell'ordine e della simmetria del suo edifizio; appendice aggiunta, dapoichè si fu accorto del difetto delle sue fondamenta: ragion cieca, macchinale, incapace di essere rischiarata, e di accertarsi della verità del proprio sentimento.

Non trattò meglio la ragion pura, comecchè l'avesse corredata di tante forme e di tanti predicamenti, quanti non ne immaginò mai Aristotele e la sua scuola. Le nozioni *a priori* formano il fondamento dell'umana cognizione, ma qual'è la certezza di tal cognizione? Questo è l'ultimo problema, che risolver dee la critica della ragion pura all'uscire dal labirinto delle idee, nel quale Kant l'ha introdotta, se pure non si sarà in quello smarrita. Ecco la soluzione, che dee per necessità darne. Le nozioni *a priori* son pure leggi di credenza, relative alla condizione della umana natura, che non hanno alcuna realità *obbiettiva*: la realità loro è del tutto *subbiettiva*, o sia ideale: son pretti *noumeni*, o sieno parti della mente, i quali non rilevano da veruna verità assoluta, e potrebbono per conseguente essere diversi di quel che sono, se diversa fosse l'umana costituzione. La nostra scienza dunque è del tutto relativa ed *umana*: è un'ombra, di cui il lieve peso sostiene un grave e colossale edifizio!

Molti han lodato come sublime e utile il concetto d'istituire una severa analisi delle facoltà dello spirito umano col doppio scopo di conoscerne la capacità, e di limitare le sue speculazioni. Certamente il ravvisare nella ragione un giudice e un censore della legittimità del pensiero, siccome la

coscienza lo è della volontà e dell' azione; è una verità, non diremo nuova, ma luminosa e feconda d' importanti conseguenze per chiunque imprenda a svilupparla. Utilissima cosa sarebbe stata l' applicare una tal verità alla metafisica, non per darle nuove incognite regioni a percorrere, nè per aggravarla d' innumerevoli categorie, ma per assegnare certi limiti alle astrazioni e alle ipotesi, nelle quali erasi sempre smarrita. Il nuovo riformatore avrebbe toccato l' apice della sapienza, se avesse saputo circoscrivere la speculazione tra date regole, le quali indicato avessero alla mente i termini, che non può trascorrere. Ma tutt' altro fu il prodotto delle sue ideali concezioni. Volle liberare la filosofia sperimentale dalle conseguenze del materialismo, ampliando l'angusta dottrina di Locke, senza dire più di quello, che lo stesso Locke aveva detto; imperocchè concedette la realità obbiettiva alle sole visioni empiriche, e negolla alle nozioni *a priori*. Volle combattere lo scetticismo di Hume con ristabilire il principio della causalità, ma confermollo, togliendo cotesta nozione alla sperienza, e facendone una forma del puro intelletto. Pretese ristabilire le fondamenta della filosofia morale, rivendicando la libertà della volontà, ma dichiarò la ragione insufficiente a difenderla, ed impetrò soccorso dalla credenza. In somma col ricomporre a suo modo gli elementi dell'umana cognizione, separò la natura dal suo Autore, la legge dalla intelligenza, e dalla ragione la coscienza. Egli abbagliò la Germania per la novità delle sue concezioni, e per l' apparato logico, con cui seppe rivestirle. Ma la illusione non fu durevole, e fu ben presto dissipata dalle intestine divisioni della sua scuola. Kant paragonò sovente la riforma della filosofia da se fatta, a quella prodotta da Copernico nell' astronomia. Se il paragone non fu modesto, fosse stato almeno vero! Non è rimaso della sua riforma altro vestigio, fuorchè l' aver tramandato a' successori e alle future generazioni l' amore dell' ideale e del trascendente.

SEZIONE SECONDA.

De' successori di Kant.

Fichte.

Noi non entreremo nella selva de' cantisti, o de' semi-cantisti, i quali hanno variamente spiegato le diverse parti della dottrina del maestro, o l' hanno o corretto o modificato. Non è alcuno tra questi, che non abbia accusato l' altro di avere mal compreso i principî o i dogmi di lui. Sceglieremo sì bene quello de' seguaci suoi, che ebbe maggior nome, e spinse la filosofia di Kant insino al confine della follia. Questi è Giovanni Fichte (*a*), il quale invaghissi del principio *dell' unità* per impugnare il *dualismo* di

(*a*) Nato nel 1762, morto nel 1814.

Kant, che presupposto aveva due principî, cioè *lo spirito* e la *natura esteriore*.

« L'*io* o il *me*, disse Fichte, è il principio universale ed unico così della scienza come dell'esistenza. Il suo contrapposto è la natura esteriore o sia l'universo, che è il *non io*, o il *non me*. Distruggasi col pensiero la realità e si faccia sparire il mondo intorno a noi. In mezzo a questo immenso vacuo resta una forza viva, dotata d'una luce propria, la quale sfolgoreggia per ogni verso. Suppongasi ora che questa forza (la quale se si muovesse per una linea retta andrebbe all'infinito) trovi un ostacolo, che l'obblighi a ripiegare sopra di se medesima. Queste due correnti di forza potranno venire in contrasto, ed anche equilibrarsi in un punto del cammino loro. Ora questa viva forza è l'*io* o il *me*. Nel suo primo moto per la linea retta, è il puro *io;* nel secondo moto retrogrado è il *non io;* e nel punto dell'equilibrio è la coscienza. Ciò nonpertanto, in qualunque dei suoi movimenti, l'*io* è sempre identico, il perchè l'identità è sempre il fondamento e la condizione necessaria della coscienza. La proposizione dunque, che esprime una tale identità, è la verità fondamentale di tutta l'umana cognizione, e può essere espressa per la formola A = A, o *me* = *me*. Ma oltre al *me* e al *non me* considerati nelle proprie loro forme, v'ha l'alleanza o la sintesi dell'uno e dell'altro insieme, che forma un terzo principio, il quale chiamasi *limitazione*. In ogni limitazione coesistono insieme il positivo e il negativo, o sia l'*io* e il *non io* ». « Da tale limitazione nasce l'*azione* e la *reazione*, o la reciprocazione d'azione tra l'*io*, e il *non io*. Ma l'attività spontanea dell'*io*, è quella che fissa e determina il *non io*. E come ciò avviene? La sua energia, che se corresse liberamente andrebbe all'infinito, è respinta indietro dall'ostacolo che ha scontrato. D'onde poi nasca l'azione dell'*io* sul *non io*, e qual sia la mano che ha messo un ostacolo al corso dell'*io*, è un arcano. L'ostacolo, da cui nasce la resistenza alla forza attiva, è un fatto primitivo, assoluto, che conviene ammettere *a priori* (120) ».

Di lui narrasi, che promettesse a'suoi uditori, di *creare Dio nella vegnente lezione,* proposizione la quale scandalizzò molti, ma fu da'suoi allievi coonestata col senso, che spiegato avrebbe come l'idea della Divinità si sviluppasse nell'anima umana (121). L'*io* in somma è il creatore dell'esistenza, e del *non io,* o sia della materia: è il creatore ancora della scienza, e ha il suo seggio nell'infinito, a guisa della Divinità (122). Per sublimarsi alla nozione dell'*io creatore* è necessario possedere uno spirito trascendente, senza le ali del quale niuno può pervenire a conoscerlo. Di queste ali impennati i suoi allievi, risguardarono come indegna della filosofia qualunque sorta d'empirismo, e trovar vollero nell'*io* l'*assoluto primitivo*. « Lo spirito, disse un di costoro, acquista la coscienza della propria attività, innalzandosi sopra tutto quel che è *obbiettivo*; ma isolandosi da ogni

obbietto non trova niente altro fuor di se. Ora nel distaccarsi dall' obbiettivo, conosce che ciò nasce dalla sua propria determinazione; d'onde segue che lo spirito determina se stesso all' operare, ed opera nel modo che ha determinato. È questo uno *slancio*, che lo spirito dà a se stesso per innalzarsi al di sopra del *finito*, nel quale stato egli contempla se stesso nell'assoluto positivo. La determinazione, che lo spirito dà a se stesso chiamasi *volere*, il quale atto è libero, e non dipende da altro fondamento, appunto perchè è accompagnato dall'esecuzione. Adunque mentrechè lo spirito annulla tutto quel che è obbiettivo, non gli resta altro che *la pura forma del proprio volere*, la quale forma è la eterna legge dell'azione. Coll'atto del volere lo spirito acquista la consapevolezza dell'azione, il perchè cotesto atto è la prima condizione della coscienza di se medesimo. L'azione è quella, che congiugne la filosofia speculativa colla pratica; nè può essa riconoscere altro fondamento, dapoichè lo spirito non esiste, se non perchè vuole, e non conosce se stesso, se non perchè si determina. Non possiam noi salire più sopra dell'azione, ond'è che debb'essere considerata come il principio d' ogni filosofia (a) ».

Quanto d' incomprensibile non v'ha in questo tratto, e quanto altro non ve n' ha nel seguente, nel quale va trovando *la ragione assoluta* nella compenetrazione dell'obbiettivo col subbiettivo? « Se la mente cominci dall' obbiettivo, deesi spiegare come ad esso si unisca il subbiettivo, o sia come l' intelligenza si unisca alla natura. La soluzione di tal problema forma lo scopo della *scienza della natura;* scienza che ha per sua tendenza il cangiare la natura in intelligenza o sia *spiritualizzarla.* Che se la mente cominci dal termine subbiettivo, per dedurne l'obbiettivo, questo è lo scopo della *filosofia trascendente.* Queste due operazioni opposte tra loro, tendono a compiersi, l'una per mezzo dell'altra, perchè uno è il prodotto che da esse si ricava. Il filosofo trascendentale comincia dal dubitare della realità di tutto quel che è obbiettivo. V'ha in noi un pregiudizio radicale originario, innato, impresso dalla natura, cioè *che qualche cosa esista fuori di noi.* La cura del filosofo trascendente dee consistere nel dimostrare, che un tal pregiudizio non sia associato ad una certezza immediata, ma con essa identico. La ragion comune riconosce una sola certezza immediata, quella che esprime l'*io sono;* sì che il filosofo trascendente dee dimostrare l' identità di questa proposizione coll'altra: *v'ha qualche cosa fuor di me* ». La ragione assoluta, alla quale perverrà questo filosofo trascendente, sarà uno stato di totale indifferenza per l'obbiettivo e per lo subbiettivo!

E qui per non obligare la ragione *comune* di uscir troppo dal proprio sesto, interrompiamo il filo del ragionamento per giugnere più presto alla

---

(a) V. Degerando, Histoir. compar. des systhèmes T. II. p. 304 (Paris an. XII.).

conseguenza. La conseguenza è, che la *qualche cosa* che è fuor di me, è identica a me, perchè prodotta da me. La ragione di tale identità è così espressa dall'autore: « L'*io* è il principio di ogni realità, ed è originariamente infinito. L'*io* limita se stesso, apponendo a se qualche cosa che è il *non io*. Ciò si verifica quando lo spirito si costituisce obbietto di se stesso. Fuori di questo caso il *non io* è nulla (*a*) ». Nè possiamo rattenerci dal notare, che ad ambedue i cennati scrittori, dopo di avere *idealizzato* la natura esteriore, lo spazio e il tempo, rimaneva solo il decidere della sorte della sperienza e del passato. Entrambi formarono una storia della coscienza, dalla quale ritrassero una ideale vita della umanità, modellata sopra un *corso di progresso infinito*, nel quale le azioni e gli avvenimenti debbono correr dietro alla ideale perfezione. « La vita terrestre è un picciol periodo della vita eterna, e il suo scopo è rendere obbiettive le prescrizioni della ragione. Con tal guida lo storico filosofo, partendo dal tempo presente, sale nel passato, e discende nel futuro. Di qualunque epoca storica formerassi egli una nozione, che non sarà dipendente dalla sperienza, e *incarnerà* una tal nozione nella moltiplicità de' fatti esterni, per modo che divenga la ragion prima ed ultima del nascimento e della successione degli avvenimenti. Così lo *storico empirico* sarà il cronista di quell'epoca, e lo *storico filosofo* sarà il delineatore del disegno generale del mondo. E siccome nella storia, del pari che in ogni altro sistema di conoscenze, ogni parte è connessa colle altre, dalle quali risulta l'intero composto; così per esse prese insieme potrà formarsi quel disegno generale, dal quale si ricavano le diverse epoche della vita terrestre. Da questa nozione, congiunta colle altre, che le sono subordinate, si potrà per via di deduzioni ricavare i fenomeni particolari ».

Non vorrem dire, che da tali pensieri nascono forse le liete speranze di taluni moderni economisti, che predicano una età futura, nella quale il calcolo delle civili convenienze condurrà la spezie umana ad una sì perfetta civiltà, che confonderà tutti i popoli in una sola famiglia, retta da' vincoli della giustizia e della mutua benevolenza. Da simili idee vorremmo pur che si preservasse la filosofia della storia, per astenersi da que' giudizi *sintetici a priori*, pe' quali spesso pretendesi di dettar leggi al libero corso degli umani avvenimenti. La filosofia c'insegna a leggere la storia, e ci dà la critica per giudicare de' fatti, e per potergli riferire alle cause che gli han prodotti, ma non può mutarne la natura, e da scienza *a posteriori*, quale è, farla divenire *a priori*. L'economia politica dalla sua volta scopre alla mente le relazioni, che han tra loro gli elementi della vita civile, e le fa acquistare l'abito di svolgere e di calcolare il vario prodotto delle combinazioni loro, ma non prenderà certamente il posto della filosofia morale; ren-

(*a*) Histoire comparée des systhèmes T. II. pag. 308 e seg.

derà gli uomini più veggenti ed esatti calcolatori del proprio interesse, ma non gli farà più sapienti, nè più giusti; sopratutto se fomenterà la presontuosa e folle pretensione dell'*infinito progresso* della ragione; o sia se darà loro ad intendere, che v'ha una perfezione morale, che ha la sua sorgente nella conoscenza e nel calcolo del proprio interesse. Ora tali sono i frutti, che Fichte promise a quelli, che seguito lo avrebbero colla lor fede. « Al primo sguardo (*a*) che gettiamo sopra la superficie della terra, restiamo convinti che l'umanità ha per destinazione la tendenza a formarsi, e a divenire *un sol corpo omogeneo*. A questo fine ci han sempre spinto, dal principio del mondo insino al presente, i vizî e le virtù nostre, la pace e la guerra, gli avvenimenti, o il caso. Giunto che sarà l'uomo a questa epoca della vita terrestre, troverassi in un'era di pace, di felicità e di riposo. Gli uomini non fanno il male per amor del male, ma per un vantaggio che sperano di ritrarne, e che sovente ritraggono nel presente ordine delle cose. Ma se la società fosse costituita come dovrebb'essere, e come un giorno sarà, male e danno ricaverebbe l'autore d'un mal fatto. Arriverà dunque il tempo, in cui il malvagio, o in patria, o in paese straniero, o in qualunque punto della terra, non potrà nuocere impunemente, e troverassi spogliato del potere di mal fare. Da quel tempo in poi la volontà del male lo abbandonerà; e più non essendo gli uomini divisi dall'interesse, impiegheranno la forza loro per compiere l'opera di *sottomettere e domare la natura*. Niuna nuova perturbazione impedirà più agli uomini di correre con tutte le forze loro verso il bene: il male scomparirà, e persino il pensiero del male sarà cancellato dalla umana intelligenza: l'uomo riconquisterà il paradiso (*b*) ».

Chi legge così nel presente e nel futuro, non può leggere diversamente nel passato. E però Fichte disse che ben potrebbe la storia cominciare dal tempo presente, dal quale potrebbesi attignere la notizia del passato. Altri prima di lui avevan dato alla storia, cioè a' fatti umani, talune leggi necessarie, dalle quali conchiudevasi, che dovevan quelli essere quali erano stati. Cotesto concetto per verità non può troppo stare insieme coll'*autonomia della volontà*, o sia colla libertà delle azioni, perchè subordina la volontà alla influenza delle cause fisiche. Ma il *razionalismo* vi giugne per altra via, perchè presuppone un ordine invisibile di natura, che distrugge la causalità, e dà alle idee una legge necessaria, alla quale l'uomo invincibilmente crede, senza poterne discernere il principio, o dimostrarne la realità. In somma nella storia del passato, del presente e del futuro, Fichte distinguendo la storia empirica dalla ideale, raccoglie questa in tre grandi epo-

(*a*) Son concetti di Fichte compendiati dal signor Barchou de Penhoen.
(*b*) Histoire de la philosophie Allemande par Barchou de Penhoen T. I. Lib. III. Fichte.

che, delle quali la prima appartiene al *caso*, la seconda contiene il *regno della natura*, e la terza sarà quella della *esistenza di Dio*. E per non ommettere nulla d'un sì singolare concetto, uopo è esporlo tutto intero. « La terza epoca, cioè della esistenza di Dio, è tutta nel tempo futuro, perchè Dio non ancora esiste e non esisterà, insino a che esisteranno i nostri individui. Intanto egli si manifesta, come in un atto preparatorio alla esistenza. La natura è una sorta di divinità in germe (*a*) ». E quì l'autore svela senza ambiguità il suo concetto intorno alla Divinità.

Basti il detto sin qua della scuola di Kant. Sarebbe del pari penoso ed inutile l'enumerare le diverse sette, nate dal seno di quella, e l'esporre le differenze. Il signor Degerando numera i cantisti *ortodossi*, i *semi-cantisti*, e quattro scuole divergenti o *eterodosse*, le quali alla perfine pervennero al punto di più non intendersi tra loro. Quali sono i vantaggi, che la Germania ricavò da sì lungo periodo di studî, ne'quali parve per più di cinquant'anni assorta? Molti de' suoi illustri ingegni accusarono già questa filosofia di avere spacciato una dottrina, la quale introdusse un idealismo distruttore d'ogni verità obbiettiva, e delle più salutari e necessarie credenze, come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Altri giudicandola dalla sua forma esterna e per la sua parte dialettica, han dimostrato quanta poca fidanza aver si debba in un sistema di scienza, lacerato da tanti diversi partiti, i quali egualmente animosi nella contenzione, sofistici negli argomenti, e sterili nella invenzione, si accusano a vicenda di non aver compreso il comune maestro e di non comprendersi tra loro stessi. In mezzo a tal conflitto la scienza non solamente non ha nulla acquistato, ma ha sempre più perduto a rispetto della certezza e della chiarezza delle idee. Che se a tal discapito si aggiunga la dura *neologia* introdotta nel linguaggio scientifico, l'aridità delle idee, e il cammino della verità tracciato in un labirinto di oscure e confuse nozioni, qual abborrimento non ispirerà cotesto apparato a chiunque imparzialmente vada in cerca della verità (123)?

CAPO XVII.

DELLA FILOSOFIA SCOZZESE.

Nell'anteporre la sposizione della dottrina di Kant a quella della scuola scozzese ci siamo dipartiti dall'ordine cronologico, perchè l'abbiam considerata come particolare alla Germania, e come uno di que'singolari parti dell'ingegno umano, a'quali è destinata la vita delle meteore. Non avendo essi

(*a*) V. Histoire comparée di Degerando T. II. pag. 296 e seg.
Barchou de Penhoen luog. cit. De l'Allemagne par M. de Staël T. II. C. VII.
Histoire abrégée de la philosophie par Dugald-Stewart. III. Partie Sect. II.
Buhle storia della filosof. moderna. Fichte.

alcuna correlazione coll' antecedente e col susseguente stato delle comuni cognoscenze, trovansi fuori della natural connessione de' fatti storici, e formano altrettante parentesi, nelle quali van chiusi i trascorrimenti della ragione. La scuola scozzese per l'opposito legasi col tempo passato e col futuro: col passato, perchè riconosce la sua origine dalla dottrina di Locke dominante in Inghilterra: col futuro, perchè presentasi come la ristauratrice della filosofia, dopo la sperienza degli errori e delle estremità, nelle quali le dottrine perniciose l'avevano strascinata.

Hutcheson.

Il nome di questa scuola comincia da' primi anni del secolo decimottavo: ebbe ella per sua sede l'università di Glascow in Iscozia, e per primo autore della sua celebrità Francesco Hutcheson, scrittore più moralista che metafisico (*a*). L'opera, che il rendette noto, furono *le ricerche intorno alle idee del bello e della virtù* (*b*); al quale libro vennero appresso il *trattato delle passioni*, e le lezioni date per la cattedra di filosofia morale, che per molti anni tenne nella cennata università. I suoi principî teoretici furon quelli di Locke, di cui l'autorità era parimenti stabilita in tutte le università della Scozia (*c*). Ma non trovando egli sufficienti i due elementi della sensazione e della riflessione (ammessi da Locke per ispiegare le primitive nozioni, che accompagnano le idee stesse della sensazione); aggiunse a quelli un terzo, nel quale ripose la sorgente di tali primitive nozioni. L'elemento aggiunto è un interno senso, capace di giudicare della qualità delle azioni e delle distinzioni morali, diverso dalla facoltà, per la quale la ragione discerne il vero dal falso. Gli epiteti di *buono* e di *malo*, adattati alle azioni, esprimono secondo lui, le qualità del *gradevole* e del *disaggradevole* al senso morale, il quale prova piacere o molestia, secondochè contempla la virtù o il vizio. Così Hutcheson avvicinossi alla virtù istintiva di Shaftesbury, senza contraddire Locke, anzi riconoscendo al par di lui, che l'intelletto e il ragionamento non possono far nascere in noi veruna sorta d'idee, ma valgono soltanto per iscoprire le relazioni delle idee ricevute per mezzo de'sensi (*d*). Cotesto sistema può esser tacciato di poca coerenza, in quanto che assegna una causa istintiva a nozioni proprie dell'intelletto, senza volere riconoscere un principio razionale capace di produrle; ma qualunque esso sia, può certamente essere considerato come un primo passo di progresso per rispetto alla dottrina di Locke. Imperocchè distrusse l'error capitale di quella, cioè che non si dan principî di morale pratica connaturali alla ragione, e

(*a*) Nato nel 1694, morto nel 1747.

(*b*) Publicata nel 1725.

(*c*) Glascow, Edimbourg, Saint-Andrews, e Aberdeen.

(*d*) Dugald-Stewart Hist. abrég. de la philos. III. P. Sect. IV. Philosoph. métaphisique d'Ecosse.

Essais philosophiques Prem. Essai *de l'opinion de Locke* ec.

non dipendenti dalle idee de' sensi e della sperienza. Un altro miglioramento fece ancora Hutcheson a' principî di Puffendorfio, che formato aveva la dottrina favorita del suo antecessore Carmichael. In breve, il suo sistema piacque alla generalità, perchè avendo insiem col senso del retto e del giusto creato ancora quello del *bello*, aperse alla immaginazione un libero campo, nel quale spaziarsi potesse. Il senso morale passò in Francia, e fu accolto da' filosofi del decimottavo secolo, i quali trovarono *nell' idea istintiva della virtù* un concetto medio, che dispensavagli dalla necessità di spiritualizzare l' intelletto. In fine l' eloquenza e l' apparato logico de' discorsi di Hutcheson rendettero celebre il suo insegnamento, e lasciarono alla cattedra di filosofia morale una rinomata, la quale fu sostenuta e accresciuta dal merito e dal nome de' successori suoi.

Adamo Smith.

Primo tra costoro fu l' illustre Adamo Smith (*a*), di cui abbiamo di sopra fatto menzione, come del fondatore della scienza economica e politica (*b*). Questi dopo breve intervallo dalla morte di Hutcheson, gli succedette nella cattedra di filosofia morale, per la quale scrisse *la teoria de' sentimenti morali* (*c*). Argomenti principali di quest'opera furono le due quistioni, che avevano insino a quel tempo formato la materia delle diverse opinioni de' publicisti, e de' puri moralisti: la prima, se le distinzioni morali nascano dalla stessa facoltà dell' intelletto, che giudica del vero e del falso, ovvero da una special facoltà o interno senso, il quale detta le regole del retto e del bello: la seconda, qual sia il principio regolatore de' doveri e delle obligazioni: cotesto principio sta nel sentimento della benevolenza, proprio della natura umana, o nell' interesse *individuale* dell' uomo? Quel che comunemente dicesi interesse personale era stato in diversi termini espresso da coloro, i quali avevano preteso desumerlo dal fatto e dalla sperienza. È l'utilità personale di ciascun uomo, è l' amor proprio, è l' interesse bene inteso, o è il principio sociabile, che dovrà dirsi il motore della volontà e delle azioni? La prima delle due dinotate quistioni aveva per iscopo il determinare l' origine delle nozioni del giusto e dell' onesto: la seconda prefiggevasi di scoprire un principio comune, cui tutte le virtù pratiche potessero essere riferite.

Quanto alla prima controversia, Hobbes aveva sconvolto le nozioni ricevute dall' antica e dalla moderna filosofia, negando le eterne leggi del giusto, e ripetendo l' origine loro dalle convenienze delle civili associazioni. Cudworth avevale rivendicate, come figlie del naturale lume della ragione. Locke era caduto in contraddizione con se medesimo, da una parte negando ogni principio pratico di morale, in odio delle verità innate (*d*); e dall' al-

(*a*) Nato nel 1723, morto nel 1790.
(*b*) V. sopra a pag. 274 e N. 74.
(*c*) Publicata nel 1759.
(*d*) V. sopra a pag. 176.

tra sentendone in se stesso l' esistenza (*a*). Hutcheson aveva creato un senso particolare, togliendo alla ragione le qualità morali, e dandole all' istinto. Hume infine aveva riposto il principio e l' essenza di quelle nella utilità; dapoichè considerando tutte le qualità morali come utili, o a noi stessi o agli altri, aveva scambiato l'approvazione morale della coscienza col piacere, che produce il sentimento della utilità soddisfatta. Nulla più di questa discordanza prova, come tutte le false opinioni della filosofia pratica traggano origine da un falso principio, o da una qualche confusa nozione, tramandata dalla filosofia speculativa; tanto è vero, che in ultima analisi la virtù e il vizio possono essere considerati come la pratica espressione della verità o dell' errore. Laonde i seguaci della scuola di Locke, non osando dubitare del principio unico dell' umana cognizione, andaron cercando in qualche altra idea sensibile l' origine di quelle nozioni, che sentivano non appartenere alla nuda percezione. Di questo numero, uopo è dirlo, fu ancora Adamo Smith, il quale esitando tra l' autorità del suo antecessore, e quella di Hume, escogitò un altro principio sperimentale, diverso da' precedenti, ma più analogo alla dottrina dello stesso Hume, al quale era congiunto per vincoli di amistà e di moral simpatia. Presuppose che i nostri giudizî intorno alla moralità delle proprie azioni altro non sono, che il ritratto de' simili giudizî, che abbiam portato delle azioni altrui. Non potendo noi conoscere quel che avviene nell' animo degli altri uomini, ci trasportiamo col pensiero nel luogo loro, e ci figuriamo di trovarci nelle stesse affezioni, nelle quali essi sono. Così facendo, sentiamo una emozione simile a quella, che proveremmo, se ci trovassimo nel caso di colui, del quale ci formiamo l' immagine. « Qualunque sia la passione, egli dice, che si risveglia nell' animo di colui, il quale immediata sente l' impressione dell' obbietto; pensando alla situazione di lui, lo spettatore prova una emozione a quella analoga. Noi partecipiamo delle prosperità e delle sventure degli eroi delle tragedie e de' romanzi, per modo che la nostra emozione è eguale così per gli uni come per gli altri. In tutte le passioni, di cui il cuor umano è capace, l' emozioni di colui che n' è testimonio, corrispondono sempre alla idea, che questi formasi de' sentimenti dell'uomo soffrente o paziente, sentimenti de' quali giudica da ciò ch' egli stesso sentirebbe, se si trovasse nello stato di quello ». « Noi giudichiamo del merito o del demerito d' un' azione dalla convenienza o disconvenienza, che ravvisiamo tra le nostre affezioni e la causa che le ha prodotto. Quando così ne giudichiamo non possiamo far uso d'altra regola, che dell'analogia del sentimento coll' affezione a quello corrispondente; da ciò segue, che mettendoci nelle stesse affezioni, se scorgiamo che i sentimenti, i quali sono stati la causa dell'azione

(*a*) V. sopra a pag. 189.

combaciano coi nostri, l'approviamo come convenienti all'obbietto loro (*a*) ». Da questo presupposito ricavò Smith il principio della simpatia, per la quale pretese spiegare l'indole e la gradazione delle virtù (124).

« Allorchè ci trasportiamo nella posizione de'nostri simili, sebbene sentiamo una emozione dello stesso genere di quella, che prova il paziente, la cennata emozione non pertanto è di minor intensità nello spettatore. E siccome la perfezione della virtù sta nel portare allo stesso grado di energia quel sentimento simpatico; così la natura ci ha dato due opposte inclinazioni, le quali tendono ad avvicinare l'una all'altra le due cennate emozioni. Allo spettatore insinua di raggiugnere la emozione del paziente; e al paziente, di tollerare l'impressione della passione col sangue freddo dello spettatore. Per tal modo l'inclinazione del primo diviene la sorgente di quelle virtù benevolenti, che spingono l'uomo perfetto a risguardare i mali altrui come i proprî; e l'inclinazione del secondo produce quelle altre virtù generose ed eroiche, le quali c'insegnano l'arte di contener le passioni, e danno all'anima la forza di dominare il corpo, e di rinunziare persino a se medesimo (*b*) ».

Una teoria, la quale mette fuor di noi il principio del retto e dell'onesto, doveva per necessità di logico ragionamento, cacciar da noi l'interno principio della coscienza. E sebbene l'autore convenisse, che la virtù cerca non l'applauso degli spettatori, ma l'approvazione dell'interno proprio sentimento; ciò non ostante considera questo interno sentimento come il prodotto del nostro studio sopra degli altri, e non sopra di noi stessi. « V'ha in noi un giudice delle azioni, il quale ci soddisfa e c'incoraggia coll'approvazione, e d'altra parte ci punisce col rimorso e colla minaccia del mal futuro; ma le leggi, colle quali ci giudica, non sono spontanee e primitive; sono sì bene da noi stessi formate per mezzo della sperienza e della riflessione. Son queste le regole, che noi formiamo, osservando e studiando ne' casi altrui la *convenienza* o la *disconvenienza* delle azioni. L'osservanza di tali regole è quel che forma il sentimento del dovere; ma l'azione doverosa prende il nome di virtù quando sia riconosciuta utile o all'autor di quella, o agli altri, comunque l'utilità non sia il principal motivo della interna approvazione ». Con questa mezza tinta egli avvicinossi alla teoria di Hume, che fissato aveva l'utilità, come principio motore delle azioni, o almeno non la contraddisse. Sarebbe soverchio l'andare più innanzi nella sposizione della teoria de'sentimenti morali, bastando al nostro intento l'avere indicato il principio, intorno al quale si aggira. Cotesto principio, inverte il natural senso del retto e del giusto, perchè lo trasporta fuor di noi stessi, e da in-

(*a*) Teoria de'sentimenti morali, Parte I. Sez. I. Cap. III.

(*b*) Ibid. Cap. IV.

tuitivo che è, mutalo in congetturale. L' uomo a buon conto conosce le sue facoltà per la somiglianza, che queste hanno con quelle degli altri, e non per quel che sente in se medesimo: la coscienza, secondo lui, non è un principio interno, ma una collezione di regole suggerite dalla sperienza e dal calcolo della utilità. Chi potrebbe in questa teoria ravvisare l'autore delle cause della ricchezza delle nazioni? Gioverà intanto l' aver conosciuto lo stato delle opinioni dominanti in quella università nel tempo, in cui surse dal suo seno il vero riformatore della moderna filosofia, di cui passiamo a parlare. Questo è il dottor Tommaso Reid (a) il quale succedette a Smith nella cattedra di filosofia morale, e fu il primo a muover guerra alle teorie di Hume, suo contemporaneo, chiamando il retto e comune senso del genere umano in soccorso della filosofia. Distinguiamo la sua dottrina da quella de'successori suoi.

SEZIONE PRIMA.

Della dottrina di Reid.

Il trattato *della natura umana*, publicato da Hume nell' anno 1739, mosse Reid ad istituire una rigorosa analisi de' principî, su'quali era quello fondato. Lo stesso libro suggerì il pensiero a Kant, alquanto tempo dopo, di scrivere la *critica della ragion pura*, se pure non glie ne avessero ispirato il desiderio i primi scritti di Reid, da lui con poco onore citato. Ma Reid, invece di cominciare da una teoria incidente, cioè dal principio della causalità (come di poi fece Kant), credette dovere ripetere da più alta origine la disamina del suo argomento, e però dirittamente si volse all' analisi del primo di tutti i fenomeni dell'umano intelletto, che è la percezione. Considerò egli, che la *teoria delle idee*, ricevuta in tutte le antiche e moderne scuole, presupponeva come certi ed innegabili i seguenti dati: *che nulla può essere percepito, che non sia nell'intelletto; che l'intelletto in realtà percepisce non le cose esteriori, ma soltanto talune immagini di esse, comunemente dette IDEE, o RAPPRESENTAZIONI.* Confessa Reid, aver tenuto per lungo tempo come vero il preteso assioma intorno alla percezione delle immagini, e di averlo accolto insieme colla serie di tutte le conseguenze, che dedotto ne aveva Berkeley. Ma accortosi in fine di trovarsi sul cammino dello scetticismo, tornò indietro ad esaminare la verità del primo fondamento della sua credenza, e propose a se stesso la quistione: *qual pruova ho io, che tutti gli obbietti delle mie conoscenze sieno idee impresse nello spirito?* Dopo di avere per più di trent'anni cercato inutilmente la pruova di un tal fatto, da tutti supposto e da niuno dimostrato; scoperse le false e perniziose

(a) Nato nel 1710, morto nel 1796.

conseguenze, che ne derivavano. Imperciocchè, se fosse vero che la mente percepisse soltanto immagini e rappresentazioni nate in noi stessi, non potrebbe essere certa della realità di qualunque cosa, essendochè le rappresentazioni sono *Esseri fragili e passeggieri, i quali cessano di esistere nel momento stesso, in cui cessiamo di percepirle.* E però l'universo intero, i corpi, gli spiriti, il sole, la terra, gli amici, i parenti, e le cose tutte, dalle quali siamo circondati, senza eccettuarne alcuna, svanirebbero come sogni d'infermo, o come vapori tenuissimi, i quali non lasciano veruna traccia della esistenza loro. Da tutto ciò conchiuse, esser quella una ipotesi fondata nella sola autorità de' filosofi; ipotesi di cui le conseguenze tendono a rovesciare ogni scienza, ogni religione, ogni virtù, ed ogni sorta di senso comune. Di qua dunque si volse a cercare altra via per ispiegare il fenomeno della percezione.

Ma non avrebbe egli ottenuto un successo maggiore degli altri, se non si avesse formato un metodo diverso da quello degli antecessori suoi. Ed un tal metodo doveva per necessità essere l'inverso del comune, vale a dire il metodo induttivo di Bacone, trasportato dalla osservazione degli esterni fatti della natura agl' interni fatti dell'animo. Nuova era l'applicazione di un tal metodo, comechè molti prima di lui avesser detto di volerlo scegliere per guida delle ricerche loro. Tra questi fu Hume, il quale, sopra tutto nella introduzione al *trattato della natura umana* aveva rilevato gli errori, che l'amor delle ipotesi aveva introdotto nella filosofia intellettuale. E ciò non ostante, i dati che servirono di fondamento al suo sistema, sono altrettante proposizioni assunte come vere, sol perchè erano state da altri per tali ritenute. Da ciò nacque, che procedendo per una via opposta a quella, che aveva annunziato di voler seguire, in vece di discutere la verità delle supposizioni, ammesse come principî da Cartesio, da Malebranche, da Berkeley e da Locke, par che si dilettasse di supplire a' logici difetti delle conseguenze, che quelli ne avevano dedotto. Allo stesso modo Kant, sebbene in diversi luoghi della critica della ragion pura si proponesse Bacone come modello, pur tuttavolta scelse nuove supposizioni, come nozioni *a priori*, sulle quali innalzò l'edifizio del suo sistema. Laonde per tal cammino correndo, quantunque dicesse di volere in pari tempo combattere gli scettici e i dogmatici, finì per essere scettico quanto Hume, e dogmatico quanto Aristotele.

Ascoltiamo ora lo stesso Reid intorno all'applicazione del nuovo metodo induttivo nella investigazione delle prime origini del pensiero.

« I sapienti, egli dice, convengono, o convenir debbono unanimemente, che una è la via per giugnere alla cognizione delle opere della natura, quella cioè dell'osservazione e della sperienza. Noi siamo per natura inclinati a ricavare regole generali dalla osservazione di uno o di più fatti particolari, ed indi a servirci di tali regole per ispiegare gli altri fatti della stessa natura, o per produrne de' simili: allo stesso modo ci formiamo le

regole pe' portamenti della vita civile: un tal metodo è familiare ad ogni uomo nelle cose le più volgari, sì che è risguardato come la sola fiaccola atta a condurci alle vere scoverte in filosofia. Quegli, che il primo scoperse, che il freddo muta l'acqua in gelo, e il caldo la converte in vapore; fu guidato dagli stessi principî generali e dallo stesso metodo, pe'quali Newton scoperse di poi la legge della gravitazione, e le proprietà della luce. *Le sue regole di filosofare* altro non sono che pure massime del senso comune, vale a dire, quelle che ogni uomo prudente segue nell'ordinario corso della vita. Chi pretende filosofar con altre regole, sia nel mondo materiale, sia nell'intellettuale, corre gran rischio di sbagliare il cammino, e di non giugnere allo scopo, al quale tende. Le congetture e le teorie son produzioni dell'uomo, che sempre troveremo assai diverse dalle opere di Dio. Volendo conoscer queste perfettamente, conviene osservarle e farne l'analisi, senza nulla aggiugnere del nostro a' prodotti dell'osservazione. La giusta interpretazione della natura è la filosofia ortodossa: quel che noi vi aggiugniamo, è apocrifo. Tutte le nostre belle ipotesi intorno alla formazione della terra, alla generazione degli animali, alla origine del male fisico e del mal morale, quando oltrepassano i limiti della giusta induzione da' fatti, son follia e vanità, e non meritano maggior fede de' vortici di Cartesio, o del fuoco centrale di Paracelso. La scienza dello spirito è stata guastata dalle congetture de' filosofi, del pari che la scienza del mondo materiale. La teoria delle idee è per verità antichissima, ed universalmente ricevuta; ma siccome niuno de' due menzionati titoli può darle il menomo grado di autenticità (non essendo la verità soggetta a prescrizione, e non dovendo cedere all'autorità); così, se anche fosse più antica e più generale di quel che è, nulla vieterebbe che fosse soggettata ad uno scrutinio libero, retto e disinteressato; spezialmente nel tempo, in cui ha ella generato uno scetticismo, che distrugge ogni scienza, e persino gli assiomi del senso comune. Tutto quel che noi conosciamo del corpo umano, è il frutto delle sezioni e delle osservazioni anatomiche. Collo stesso metodo possiamo sperare di giugnere alla cognizione dello spirito, de' principî, e delle facoltà sue. Conviene dunque farne l'analisi, e sezionarlo (per così dire), se conoscere vogliamo la sua interna costituzione (*a*) ».

L'analisi applicata da prima alla percezione, forma il suggetto delle *ricerche intorno all'intelletto umano*, cui seguirono alquanti anni appresso i due saggi, l'uno sulle *facoltà intellettuali* (*b*), e l'altro sulle *facoltà attive* dell'uomo (*c*). Son queste le tre opere, nelle quali furono svilup-

---

(*a*) Reid. Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun. Chap. I. Section I.

(*b*) Publicato nel 1785.

(*c*) Publicato nel 1788.

pati i principî della filosofia dello spirito umano, così chiamata da Reid, perchè volle restituirle quella impronta, che le aveva già dato il P. Buffier, quando denominolla *dottrina del senso comune.*

I. Ricerche sull' intelletto umano.

Nulla di più plausibile che l' esporre lo stato, cui l'idealismo aveva condotto la filosofia, prima di obligarla di tornare indietro, e di risaminare i principî, sopra i quali aveva insino a quel punto con tanta sicurezza camminato. L'assurdo delle conseguenze avrebbe dovuto o indicare l' errore delle premesse, o far condannare la scienza all'abborrimento e al disprezzo. Ogni uomo di buon senso, dice Reid, il quale è avvezzo ne' pratici portamenti della vita a scacciare da se il più lontano sentore dello scetticismo, tratta col più profondo disprezzo i delirî de' filosofi. « Ecco della metafisica, dice il sensato volgo, chi può sentirla? Abbandoniamo i sofisti a loro stessi, e lasciamo che quali ragni scolastici avviluppinsi nella sottile loro tela. Io son risoluto, ognun dice, di credere alla esistenza mia e di tutti gli Esseri, che mi circondano; e quanto a me, continuerò a credere che la neve è fredda, che il mele è dolce, a dispetto di tutto quel che possa dirmisi, per farmene dubitare. Bisogna dire che i filosofi sieno folli, e che tali vogliano far divenire gli altri, quando parlano sì insensatamente, e pretendono farci credere cose sì contrarie alla testimonianza de' proprî sensi ». « Per verità non veggo quel che uno scettico potrebbe rispondere; dacchè, o i suoi ragionamenti altro non son che sofismi, nel quale caso meritano disprezzo; o fallace è la testimonianza delle umane facoltà, nel quale altro caso inutile diverrebbe il ragionare. Allorchè un uomo di retto senso, il quale vada di buona fede cercando la verità, trovasi involto nelle metafisiche sottilità; qual maraviglia, se egli tagli il nodo che non può sciorre, se maledica la filosofia, e se ne dissuada lo studio agli altri »? « Se la filosofia è contraddittoria, se rende insensati i settatori e i partigiani suoi, se crudelmente gli spoglia di tutti gli obbietti delle affezioni loro, e dello stesso sentimento della felicità, perchè non rimandarla nelle regioni infernali, dalle quali probabilmente riconosce l'origine sua? Ma qual è il fondamento di tali rimproveri? Non sarebbe possibile, che fosse stata la filosofia dipinta con falsi colori; che uomini di sublime ingegno abbiano ne'secoli trasandati spacciato come verità i proprî sogni »? « Quanto a me, l'ho sempre trovata in tutte le sue parti dilettevole compagna, fedele ne' consigli suoi, amica del buon senso e della umana felicità. Tutti gli esposti motivi m' inducono a riporre in lei ogni fidanza, insino a che non abbia io acquistato pruove irrefragabili della sua infedeltà (*a*) ». Che i nostri lettori non ci accusino di prolissità, se noi c' intrattenghiamo alquanto ne' preliminari di questo scrittore, nel quale sono egualmente notabili, il fine delle sue ricerche, l'or-

(*a*) Recherches sur l' entendement humain. Chap. I. Sect. VIII.

dine e la chiarezza delle idee, il candor dell'animo, e persino la semplicità e l'eleganza dello stile. Siffatti pregi prenunziano già una lucida ragione, incapace di abbracciare le ipotesi e i sofismi.

Entrando ora colla guida dell'esposto metodo nell'analisi della percezione, vuolsi in prima osservare, che in tutti gli antecedenti sistemi di filosofia furon sempre confusi insieme due fatti assolutamente diversi, la sensazione cioè e la percezione degli obbietti esterni. « La sensazione è un atto unico ed individuo, nel quale l'Essere sentente non può essere separato dalla operazione, che la produce; laddove nella percezione distinguonsi sempre due elementi, che sono, lo spirito che percepisce, e l'obbietto percepito. Così, quando dicesi *sento un dolore* è come se si dicesse *soffro un dolore;* e per contrario allorchè dico *veggo un albero,* esprimo una conoscenza, nella quale concepisco separatamente l'*io* che vede, dall'albero veduto, e distinguo pure la diversità dell'uno a rispetto dell'altro. Ma che è la *sensazione,* e come ella è prodotta? La natura me ne fa un enigma, e non vuol che io sappia come avvenga; ma mi fa conoscere talune condizioni, dalle quali dipende l'effetto, e taluni mezzi pe' quali ella passa, sì che dalle une e dagli altri rilevo le leggi del suo operare e i limiti della mia capacità ».

« È necessario in primo luogo, che l'obbietto sia in contatto o in comunicazione coll'organo destinato a ricevere l'impressione. Laonde i raggi della luce nella visione, le vibrazioni dell'aria elastica nell'udito, e l'emanazioni delle particelle odorifere nell'odorato, sono i mezzi, che debbono essere necessariamente frapposti tra l'organo e l'obbietto. Fa uopo in secondo luogo che intervenga l'azione dell'obbietto sull'organo, o immediatamente, o mediatamente. È necessario in terzo luogo, che l'impressione prodotta sull'organo venga per mezzo de' nervi portata insino al cervello. Senza questi tre mezzi non può darsi sensazione, siccome senza sensazione non si ha percezione ».

« Fermiamoci per poco sopra ciascuna delle divisate operazioni. Di esse talune risguardano unicamente il corpo, altre lo spirito; ma di tutte ignoriamo l'indole e la virtù motrice; nè possiam comprendere, come l'una all'altra corrisponda, o quale sia la parte di ministero, che ciascuna presti alla percezione. Per rispetto alla impressione, noi togliamo a presto le analogie de' fenomeni della materia; e sapendo, che un corpo può agire sopra dell'altro per mezzo della pressione, della percussione, dell'attrazione, della ripulsione, o di altre vie a noi forse ignote, domandiamo a noi stessi, per quale de' divisati mezzi l'obbietto agisce sull'organo, l'organo su' nervi, i nervi sul cervello? V'ha forse chi possa dire nella visione, come i raggi luminosi operino sulla retina, la retina sul nervo ottico, e questo sul cervello? In generale ogni sensazione presuppone una impressione nell'organo corporeo. Questo è il fatto necessario alla percezione, ma di niuna necessità è, che noi conoscessimo come la natura operi. Ella il fa da se, e senza la

nostra scienza o cooperazione; e mentrechè opera in noi e negli organi nostri, vuol che siamo semplici spettatori del fatto suo ».

« Passando a considerare la sensazione prodotta dalle impressioni, noi ne acquistiamo la consapevolezza non prima ch'ella nasce; ma ignoriamo del pari, come sia dalla impressione prodotta, dapoichè ci è interdetto il conoscere come il corpo agir possa sullo spirito, e questo sul corpo. Sappiamo soltanto, che talune impressioni sono costantemente seguite da date sensazioni; e d'altra parte, che da talune determinazioni dell'animo dipendono alcuni movimenti del corpo, senza punto conoscere il legame tra queste due spezie di fenomeni, sì diversi e distanti tra loro ».

« Sin qua la sensazione è lontana ancora dalla percezione, perchè avrebbe potuto la natura farci simili a quegli Esseri, cui ha concesso soltanto impressioni organiche e sensazioni; nel quale caso ci diremmo ora Esseri sententi, e non intelligenti. Le funzioni della intelligenza cominciano colla doppia conoscenza dell'obbietto percepito, e del proprio Essere che il concepisce: entrambi formano i caratteri costitutivi della percezione, come abbiamo testè detto. La conoscenza poi dell'obbietto è complessa, perchè abbraccia tanto la figura dell'obbietto (o sia la collezion de' segni che il fanno discernere), quanto la credenza, che in me nasce della presente esistenza dell'obbietto medesimo. Cotesta credenza non è figlia del ragionamento, ma è una conoscenza istintiva, dettatami dalla natura, un immediato effetto della mia naturale costituzione. La natura l'ha in me ispirata, per darmi una guida, la quale mi avverta delle cose che possono giovare o nuocere alla mia esistenza. È in somma il primo fondamento della sperienza, il quale proviene dal fatto stesso del Creatore: è un suo dono, che istintivamente determina i miei giudizî insino al punto, in cui possa la ragione assumere l'esercizio delle facoltà sue ».

« Siccome ci è ignoto il rapporto, che le impressioni hanno colla sensazione; così del pari ignoriamo come la sensazione produca la percezione: conosciamo il fatto, e non la ragione del fatto. Il fatto è, che alle impressioni degli obbietti esterni sopra gli organi de' sensi succedano le sensazioni, che loro corrispondono, e alle sensazioni la percezione della esistenza e delle qualità de' cennati obbietti esterni. Il modo come ciò avvenga, è incomprensibile, perchè l'essenza e le qualità della materia son sì diverse dall'essenza e dagli attributi dello spirito, che non può la mente concepire un legame, o mezzo, per lo quale possa l'una comunicare coll'altra. Vero è, che noi siamo soliti chiamare le sensazioni *segni degli obbietti esterni*, ma una tal denominazione, forse ancora impropria, mutar non dee il vero concetto delle operazioni dell'animo. Sono state così chiamate, perchè noi passiamo dalla conoscenza della sensazione alla percezione, come dal segno alla cosa significata. Del resto, acciocchè il segno rappresenti la cosa significata, non è necessario che sia tra essi una rassomiglianza qualunque. Conviene sì bene,

che si trovi tra l'uno e l'altra una relazione, sia naturale, sia di convenzione; e che all'apparizione del segno corra tosto l'animo alla concezione e alla credenza della cosa significata. Adunque senza cercare alcuna rassomiglianza tra le impressioni e i tipi loro, e senza supporre che gli obbietti esterni penetrino nello spirito per mezzo d'*idee*, di *specie*, o di *fantasime*, non possiamo ammettere come vero, se non che l'anima percepisce gli obbietti esterni non per via di rappresentazione, ma quali in realtà essi sono. E per esprimere un tal concetto in termini ancora più noti, e tali da escludere ogni ambiguità di senso: percepiamo gli obbietti quali sono, ma ignoriamo il *come* li percepiamo: dobbiamo ritenere come vero il fatto, quantunque ignoriamo la causa che lo produce (*a*) ». Questa è la nuova verità, che Reid credette avere introdotto nella filosofia, e che può dirsi il perno, intorno al quale volgesi il suo sistema. Del valore di tal trovato discorreremo alquanto più appresso, giovando ora rilevare le conseguenze, che ne derivano per la spiegazione de' più importanti fenomeni della percezione.

Certezza delle sensazioni.

« Le conseguenze che risultano dall'esposto concetto della percezione, sono altrettante verità evidenti, le quali contengono i principî della certezza intuitiva, che accompagna i nostri giudizî intorno alla realità degli obbietti esteriori. Cotesti principî sono: 1.° che il concetto dell'animo nella percezione corrisponde esattamente all'obbietto posto fuori di noi; 2.° che un tal concetto produce in noi una ferma credenza della esistenza, e delle qualità dell'obbietto medesimo; 3.° che la credenza porta seco una convizione non solamente invincibile, ma immediata della realità di quello; vale a dire, una convizione, che non è l'effetto del ragionamento e della dimostrazione, ma sì bene della verità impressa in noi dall'Autor della natura; verità che è la stessa nel fanciullo e nell'uomo adulto, nell'idiota e nel filosofo. In conferma di che basta riflettere, che per dimostrare l'esistenza d'un obbietto, niuno sa addurre una pruova maggiore dell'averlo co' sensi suoi percepito. L'autorità dunque della percezione è riposta nella sua propria evidenza, ed è tale che ognuno sdegnerebbe di convalidarla con qualunque altra pruova. Questa evidenza è l'unica nostra guida nel portamento della vita, e nelle determinazioni, che risguardano la conservazione della propria esistenza: ella è sostenuta non solamente dal proprio senso, ma dalla universale opinione di tutti gli uomini: il ragionare per essa, o contro di essa, sarebbe lo stesso che ingiuriare il senso comune ».

« Ma v'ha degl'ipocondrici, i quali si persuadono di cose, alle quali ripugna l'evidente testimonianza de' sensi loro, e tra questi narrasi che alcuni credono esser di vetro, e temono che ad ogn'istante possa rompersi la fragile loro tessitura. A cotale obbiezione non può darsi altra risposta, se non

---

(*a*) Reid, Recherches sur l'Entendement humain. Cap. VI. Sect. XX e XXI.

che l'anima come il corpo, è soggetta a strane infermità, le quali mutar non possono il giudizio del suo stato sano. Imperciocchè, siccome noi non giudichiamo della naturale costituzione del corpo per le infermità, alle quali è soggetto; così giudicar non dobbiamo delle facoltà dello spirito pe'disordini, che qualche volta ne turbano le funzioni. In somma le leggi generali della umana intelligenza non sono distrutte dalla eccezione d'un picciol numero di persone, di cui le facoltà possono essere alterate da qualche vizio originario, o accidentale che sia ».

« Ma v'ha pure de'filosofi, i quali affermano essere fallace la testimonianza de'sensi, il perchè negano loro ogni fede. Basterebbe forse rispondere che non si dà assurdo, il quale non sia stato da qualche filosofo sostenuto. Del resto, altra cosa è lo spacciar dalla cattedra una dottrina di tal sorta, altro il credervi da senno, e sceglierla per norma del proprio vivere. Or è manifesto, che chi non credesse a'proprî sensi, sarebbe in ogni momento esposto a'più gravi accidenti; nè mai abbiam letto nella storia, che uno scettico, per avere sprezzato la testimonianza degli occhi, siesi precipitato nel fuoco o nell'acqua, o abbia avuto ne'sensi suoi una confidenza minor di quella, che ha il resto degli uomini. La loro pratica credenza dimostra, che la filosofia non può trionfare di questo sentimento naturale, e che i filosofi i quali con tanta sottilità discreditano i sensi, non giungono con tutti i loro ragionamenti a persuadere se medesimi. Ciò nonpertanto noi non possiamo rendere ragione del come nasca in noi la ferma ed invincibile convizione della realità degli obbietti esteriori. È questo un elemento dell'originaria costituzione dello spirito umano, di cui non si può addurre altra ragione fuori della volontà del Creatore; del pari che non possiamo spiegare perchè la materia è estesa e inerte, o perchè l'anima pensi, ed abbia coscienza del pensar suo. Il supremo Autor della natura ha voluto che l'uomo conosca le cose esterne insino al punto che è necessario al soddisfacimento de'suoi bisogni, e alla cura della propria conservazione. Le sue facoltà bastano a conseguire pienamente un tale scopo. Che se per acquistare la conoscenza di tutto quel che ci circonda, fosse necessario il ragionare, la maggior parte della umanità ne resterebbe priva, dapoichè il maggior numero degli uomini appena impara a ragionare, e nella infanzia niuno il può. E siccome la conoscenza degli obbietti esterni, da'quali possiamo ricevere grandi beni e grandi mali, è ugualmente necessaria al fanciullo e all'adulto, all'ignorante e al dotto; così Dio l'ha data in un modo, che stabilisce l'eguaglianza tra tutti. L'istruzione de'sensi è perfetta, e produce una piena convizione tanto in chi nulla sa, quanto in colui che sa tutto (a) ». Al che aggiugneremo, che non solamente le quistioni promosse da'filosofi intorno alla percezione, ma la me-

(a) Reid. Essai II. *Des facultés, que nous devons à nos sens*. Chap. V. *de la Perception*.

tafisica tutta intera è nata dalla curiosità d'investigare come la natura abbia operato tanto nel fisico quanto nel morale, e che per l'impazienza di non potere spiegare il *come*, gli scettici hanno prima rivocato in dubbio, e poi negato il mondo e loro stessi.

Giudizi intorno alla qualità della materia.

Di non minore importanza son le conseguenze, che dalla nuova dottrina della percezione ricavò Reid, per rispetto alle qualità de'corpi, le quali formano la principale funzione di quella facoltà. « Altra volta le *idee*, che sembrano essere le nemiche d'ogni altra realità, s'introdussero nella filosofia coll'umile denominazione d'*immagini* o di *rappresentazioni*. Non temevasi allora che con sì modeste sembianze volessero soppiantare gli Esseri, che erano destinati a rappresentare. Cominciarono non pertanto a far guerra alle *qualità secondarie de' corpi*, e riuscirono plausibilmente nel dare ad intendere, che il fuoco non fosse caldo, non fredda la neve, nè dolce il mele: a buon conto fecero credere, che il calore, il freddo, i suoni, i colori, i sapori, e gli odori non fossero altro che idee e impressioni. Berkeley ampliò ancora il regno loro, e camminando dietro agli stessi principî, logicamente dimostrò, che l'estensione, la solidità, lo spazio, la figura, e i corpi stessi, non fossero altro che idee. Così restaron soli nella natura le idee e gli spiriti. Vuolsi ancora ricordare, che Cartesio e Locke riprodussero nella filosofia la distinzione delle qualità primarie e secondarie della materia, distinzione che gl'idealisti di poi tornarono a sconvolgere. Locke chiamò *qualità primarie de' corpi* l'estensione, la divisibilità, la figura, la mobilità, la solidità, la durezza, la mollezza, la fluidità; e *secondarie* i suoni, i colori, gli odori, i sapori, il caldo e il freddo. Quali sono i caratteri costitutivi di tal differenza, e può dirsi giusto il concetto, che Cartesio e Locke ne formarono »?

« Non v'ha dubbio, che i sensi ci danno una notizia diretta e distinta delle qualità primarie, e per l'opposito ce'n danno una oscura e relativa, o indiretta delle secondarie. Chiaramente conosciamo che la solidità è in sostanza la proprietà o la forza, che ogni corpo ha di escludere gli altri corpi dal luogo dello spazio, ch'esso occupa; che la durezza, la mollezza e la fluidità, nascono da diversi gradi di coesione delle sue parti. E quantunque ignoriamo la causa della coesione, pure il tatto ci dice in che ella consista. La conoscenza dunque che ne abbiamo è diretta e non relativa, dapoichè chiamiamo *relativa* quella conoscenza, che senza farci sapere ciò che la cosa è, ci fa soltanto conoscere le sue relazioni con un'altra cosa. Tali sono tutti i concetti, che noi formiamo d'un effetto noto per rispetto ad una causa ignota. In generale tutte le relazioni, che scopriamo tra l'ignoto e il noto, son conoscenze relative dell'ignoto. Di questa natura sono molti degli obbietti del pensiero, de' quali le nostre facoltà ci danno conoscenze relative, e non dirette ».

« Ora se dirette sono le conoscenze delle qualità primarie, relative son quelle delle secondarie. Se si domandi che è la qualità, che nella rosa chia-

masi *odore*, io non posso dare alcuna risposta diretta; ma riflettendovi conosco di avere una distinta conoscenza della sensazione, che in me produce; e d'altra parte osservo, che non essendo la rosa un subbietto dotato di sensibilità, nulla di simile alla mia sensazione può in lei esistere. Da ciò conchiudo, che la sua qualità odorifera è *una qualche cosa*, che è causa, o occasione di quella sensazione. La relazione dunque della qualità ignota alla sensazione nota, è tutto quel che l'odorato mi manifesta. Cotesta nozione è puramente relativa, il che, senza ripetere esempî, va anche detto di tutte le altre qualità secondarie».

« Della natura delle qualità primarie non si disputa, perchè tutti le concepiscono con egual chiarezza, e ognun sa che cosa sia *estensione, figura, moto*. Esse sono il suggetto delle scienze matematiche, le quali ammettono soltanto nozioni esatte, che non si avrebbero, se le diverse relazioni delle qualità primarie, non fossero ancora esattamente determinabili. Non è lo stesso delle qualità secondarie, le quali formano materia di controversia, appunto perchè i sensi nulla ci manifestano della natura loro. La facoltà di sentire ci dice, che il fuoco è caldo, ma non ci fa conoscere in che consista il calore, nè quale sia la causa degli effetti che in noi produce; e però quanto men conosciamo della sua natura, tanto più cerchiamo d'investigarla per mezzo della scienza. Il comune degli uomini ha di tali qualità un'opinione diversa da quella de' filosofi. La comparazione dell'una coll'altra può spandere qualche lume nelle controversie agitate intorno alla realità loro. Il volgo ne' suoi giudizî pratici non corre dietro alle distinzioni speculative, e però non fa differenza tra le qualità primarie e le secondarie della materia, e le abbraccia tutte colla generica denominazione di *qualità de' corpi*. Concepisce certamente con maggior chiarezza le qualità primarie, perchè ne ha la percezione immediata, ma non sa, nè cura scomporre gli elementi d'una tale nozione, che è complessa; e per conseguente non giugne a comprendere, che la *qualità secondaria* è l'effetto noto d'una causa ignota. La nozione dunque che se 'n forma è confusa. La stessa confusione del concetto è il motivo, per lo quale, non distinguendo la sensazione dalla causa che la produce, chiama l'una e l'altra collo stesso vocabolo; e però dice: il fuoco è caldo, la neve è fredda, lo zucchero è dolce. D'altra parte i filosofi dicono, il caldo, il freddo, il dolce, non sono altro che nostre sensazioni: sarebbe un assurdo il supporre che tali sensazioni sieno nel fuoco, nella neve, o nello zucchero. La contraddizione tra queste due opinioni è più apparente che reale, e proviene da abuso di vocaboli da parte de' filosofi, e da confusione d'idee da parte del volgo. Che intende il filosofo, quando dice che il calore non è nel fuoco? Che il fuoco non prova la sensazione del calore! Tutti glie 'l concederanno, se prenderassi il fastidio di così spiegare la sua proposizione. Ma per verità si esprime male, perchè v'ha nel fuoco una qualità detta *calore*. Ora tanto i filosofi, quanto il volgo designano con questo nome la

qualità, e la sensazione, e più spesso quella che questa. In somma i filosofi prendono il termine in un senso, e il volgo in un altro: nel senso volgare la proposizione è assurda: nel senso del filosofo è vera, ma il publico ancora riconoscerallla per tale, quando la comprenderà, sapendo bene, che il fuoco non sente il caldo ».

« Ora l'opinione scientifica, che qui cerchiamo ridurre al suo giusto senso, di quanti falsi sistemi non è stato argomento? Aristotele risguardò gli odori, i sapori, i colori, come forme sostanziali de' corpi, di cui le spezie s'introducono in noi per mezzo de'sensi. Cartesio abbattè le *spezie sensibili aristoteliche*, e spiegò meglio la differenza tra le qualità *primarie* e le *secondarie*, riferendole alla maggiore o minore chiarezza del concetto che se'n forma la mente. Chiaramente e distintamente, secondo lui, concepiamo la grandezza e la figura, e men chiaramente il colore, l'odore, e il sapore (*a*). Locke seguì Cartesio nella distinzione tra le qualità primarie e le secondarie, ma volle spiegare le idee delle une e delle altre per la rassomiglianza, ed affermò che le idee delle qualità primarie rassomigliano alle stesse qualità; mentrechè quelle delle secondarie non somigliano loro in alcun modo. Gl'idealisti in fine impugnando l'ipotesi della rassomiglianza sforzaronsi di dimostrare l'impossibilità, che le nostre sensazioni rassomiglino alle qualità d'una sostanza non sensitiva. Ed essendo riusciti vittoriosi in tal dimostrazione, fecero collo stesso argomento sparire le qualità primarie, e con esse tutto il mondo materiale. Tutti i cennati assurdi son derivati dall'aver confuso la sensazione colla percezione, e dall'avere introdotto insieme coll'*idea*, un Essere intermedio tra l'obbietto esterno e il pensiero (*b*) ». In conclusione, la percezione dell'obbietto, e non della immagine, è un fatto della natura, cui si annodano la certezza di tutte le umane conoscenze, e la realità de' corpi e delle qualità loro: non è un'opinione metafisica, la quale attender debba la sua autorità dal consenso e dall'approvazione de'filosofi; è un postulato della ragione, che de'esser concesso, se pur non si voglia cercare la filosofia nelle ipotesi e nelle similitudini suggerite dalla immaginazione.

Passaggio dalle qualità della materia allo spazio.

Dal giusto concetto delle primarie qualità della materia nasce ancora quello dello *spazio*, che veggiamo da per tutto intorno a noi, e come una condizione necessaria della estensione, del moto, della figura e della divisibilità de' corpi. « Due de' nostri sensi introducono nell' animo l' idea dello spazio, la vista e il tatto. Chi fosse privo di questi due sensi non potrebbe acquistarla; siccome non l' acquisterebbe chi essendo provveduto de' due divisati sensi, non facesse insiememente uso del vedere e del toc-

(*a*) V. sopra a pag. 137.

(*b*) Reid. Recherches sur l'entendement humain. Chap. II. Sect. VIII e IX, e Cap. V e VI. Essais sur les facultés intellectuelles. Essai II. Chap. XVI.

care. Imperciocchè lo spazio non ha colore nè figura, che possa essere percepita per mezzo della vista, nè qualità tangibili, che dieno presa al senso del tatto; ma acciocchè lo spazio a noi si manifesti, uopo è che gli obbietti corporei sien da noi veduti e toccati. La combinazione delle due cennate sensazioni ci dà la certezza della esistenza d' uno spazio, senza del quale non potrebbe qualsisia corpo esistere o muoversi, nè potremmo noi formare veruna idea di sito, di distanza, o di altre relazioni de' corpi tra loro. Così, l' idea dello spazio diviene una condizione necessaria della percezione di tutti gli obbietti sensibili, e tanto necessaria, quanto ella rimane indelebile nell' anima, ancora quando sottraggansi a' sensi e alla percezione i corpi, che ce ne han dato la conoscenza. E abbondiamo in questo sentimento per modo, che concepiamo come possibile la distruzione de' corpi, e come impossibile e assurdo l' annientamento dello spazio. In somma identifichiamo l' idea dello spazio con quella del vacuo e della intera privazione de' corpi, e finiamo per considerarlo come incapace d' annientamento o di creazione; d' onde segue che trasportandosi la mente nel tempo, in cui i corpi non esistevano, o in quello, in cui più non esisteranno, concepisce lo spazio come immenso, eterno, immobile, e indissolubile. Per l' opposito allorchè consideriamo le parti circoscritte e figurate dello spazio, noi concepiamo chiaramente le sue relazioni co'corpi, che in se contiene. Infatti l'estensione e la figura, le quali altro non sono che porzioni circoscritte dello spazio, formano l' obbietto della geometria, di cui non v' ha scienza più esatta o più certa. Un tal contrapposto dimostra, che il voler abbracciare la totalità dello spazio, e il volere salire insino alla sua origine, trascende i limiti della umana capacità; in conferma della qual verità vengono le sublimi speculazioni de' grandi filosofi intorno allo spazio: la diversità delle conclusioni loro dimostra quanto corta sia la vista dell' intelletto per penetrare addentro nella profondità, che in se racchiude la conoscenza dello spazio (125). Berkeley fu il primo, che avesse distinto lo spazio *visibile* dal *tangibile*, distinzione utile non per cavarne la conseguenza ch'egli ne dedusse, ma per conoscere la diversità che passa tra l' idea dello spazio dataci dalla vista, e quella acquistata per mezzo del tatto. Quando ad una grande distanza scopro la punta d' un campanile, parmi che sia sottile come una guglia, nè di lontano discerno la banderuola, che soprastà al suo vertice, nè gli angoli de' suoi lati; ma quando la veggo da vicino, mi accorgo essere una grande piramide a più angoli, coronata dalla banderuola. Niuna di queste due impressioni è fallace: la vista, senza il soccorso del tatto ci dà una nozione distinta, ma incompiuta dello spazio: il tatto la rende compiuta, e determina la misura delle distanze che limitano la capacità della vista. La natura ha stabilito una corrispondenza costante tra le due sensazioni: la figura e la grandezza visibile ha una determinata relazione colla figura e colla grandezza tangibile; ogni modificazione nell' una ha una modificazione parallela

nell'altra; sì che la sperienza c'insegna il conoscere la figura e la grandezza tangibile per mezzo della visibile: i corpi terrestri del pari che i celesti, hanno una grandezza ed una figura visibile diversa dalla tangibile: le regole della *prospettiva* e *della proiezione* presuppongono una tal diversità, e dimostrano geometricamente quali debbano essere la figura e l'estensione visibile ad ogni distanza, e in qualunque posizione. Lo spazio tangibile non è dunque diverso dal visibile, come suppose Berkeley, ma la differenza tra l'uno e l'altro è la conseguenza della diversa portata della vista e del tatto: la testimonianza e l'autorità d'ognuna delle due cennate sensazioni non distrugge l'altra, ma entrambe si prestano la mano, e si confermano a vicenda (*a*) ». Tali sono le belle e chiare idee di Reid intorno allo spazio, le quali sgombrarono la metafisica di molte delle sue più astruse quistioni.

II. Saggio intorno alle facoltà intellettuali.

Lo stesso metodo induttivo, che ci guida nell'analisi delle operazioni della percezione ci mena alla investigazione delle altre facoltà dell'anima, e delle operazioni di ciascuna di esse. Ma il metodo è un instrumento, che de' essere mosso e diretto da una ragione motrice. Questa ragione motrice sta tutta nella *riflessione*, facoltà in cui può dirsi che la natura abbia concentrato l'acume dello spirito, e a cui ha per suo ufizio assegnato la cura di fermare il pensiero, di scoprire le diverse relazioni de'suoi obbietti e di scrutare indistintamente le percezioni delle cose esteriori, e le stesse interne operazioni dell'animo; il perchè fu detto dagli antichi occhio della mente, similitudine chiara, che bellamente dipigne l'ampiezza e la forza delle sue funzioni (126).

Locke fu tra' moderni il primo che rilevasse l'importanza delle operazioni della riflessione, ed un tal merito ha presso molti (e spezialmente nella sua patria) coperto il demerito di aver dato alla umana cognizione per suo unico principio la sensazione. Ma per verità le sue *idee di riflessione* non riconoscono altra sorgente che i sensi, e d'altra parte scambiò sovente la riflessione colla coscienza, e la coscienza colla percezione, scambio il quale dimostra non aver egli formato un concetto abbastanza chiaro di alcuna delle tre divisate facoltà.

Risguardando dunque la riflessione come la facoltà creatrice di tutte le altre, uopo è attender da lei la partizione delle operazioni di ciascuna di esse: seguiamola per poco nel suo lavoro, per iscoprire di quali dati ella si serva per tale ordinamento. « Al metodo, suo instrumento principale, associa ella due altri mezzi ausiliari, che sono il *linguaggio*, e l'*azione degli uomini*, considerati nella loro generalità. Il linguaggio è l'immagine del pensiero, d'onde segue che le operazioni dello spirito, che son comuni a tutti gli uomini, si manifestano egualmente in tutte le lingue per modi di parlare, che sono i simboli loro: cotesti simboli possono in molti

---

(*a*) Essai II. Chap. XIX. *De la matière et de l'espace.*

casi spander lume intorno a' fatti, de' quali sono l'espressione. Non è lingua, che non abbia i termini atti ad esprimere *il giudizio*, la *testimonianza*, il *consentimento*, il *rifiuto*, l' *interrogativo*, l' *imperativo*, la *minaccia*, la *preghiera*, la *fede data*, o *ricevuta*. Se cotesti atti dello spirito non fossero comuni a tutti gli uomini, non si troverebbero in ogni lingua l' espressioni ad essi convenienti. Così in ogni lingua troviamo il numero plurale, il quale dimostra essere a tutti comuni non solamente le conoscenze particolari, ma le generali ancora (127). Vero è che talune lingue hanno certe forme singolari, delle quali non potrebbesi trovare la ragione, e altre men perfette che non si prestano a tutte le gradazioni del pensiero; ma l'argomento nostro è fondato in quel che è comune a tutti, e dee per necessità trovare la sua ragione nel fatto della natura ».

« L'altro mezzo ausiliario della riflessione, sono le azioni o i portamenti pratici della vita, la cagion de' quali stà ne' sentimenti, nelle affezioni, e nelle passioni proprie della natura umana, sì che dagli effetti possiamo spesso salire alle cause loro. Per mezzo de' due cennati ausiliarî la riflessione astrae e forma le generalità de' pensieri e delle azioni, e perviene alla cognizione delle facoltà, così intellettuali, come attive. Son queste le due classi, alle quali riferir possiamo tutte le operazioni dello spirito, siccome son due le potenze dell' anima, cui si riferiscono le facoltà, cioè l' *intelletto* e la *volontà:* l' intelletto abbraccia le facoltà contemplative, per le quali percepiamo, concepiamo, denominiamo, compariamo, analizziamo gli obbietti, ne giudichiamo, o ne ragioniamo: la volontà contiene in se le facoltà attive, insieme co' principî naturali, che servono di spinta alle azioni, come gli appetiti, le affezioni e le passioni ».

« Del resto una tal partizione è creata dal metodo, che siam soliti seguire nello studio de' fenomeni dello spirito, e non dalla natura. Imperciocchè l'anima è sempre attiva in ogni più piccola operazione dell' intelletto, e questo prende sempre una parte nella scelta e nelle determinazioni della volontà; sì che tanto le facoltà attive, quanto le contemplative non possono esercitare le proprie funzioni, se non dirette e accompagnate le une dalle altre. Seguendo con tale avvertenza la partizione delle facoltà, le intellettive sono state comunemente suddivise in tre, cioè l' *apprensione semplice*, il *giudizio*, e il *ragionamento:* l' apprensione semplice non è accompagnata da verun giudizio, ma contiene la sola conoscenza dell' obbietto, di cui nulla afferma o nega: il giudizio discerne le relazioni di convenienza o disconvenienza degli obbietti percepiti: il ragionamento deduce le conseguenze da una seguela di più giudizî. Una tal divisione apparisce a prima vista semplice e vera, perchè niuno può giudicare senza aver prima conceputo l' obbietto, nè ragionare se non preceda la concezione e il giudizio; ond' è che la seconda comprende la prima, e la terza abbraccia sì l' una che l' altra. Ma in realtà abbraccia ella tutte le sorgenti delle umane conoscenze »?

« Cominciamo dalla coscienza (che è ovvia a chiunque voglia far l'analisi de' sentimenti o pensieri suoi), io so che penso, ed è questa la più certa di tutte le mie conoscenze. L' acquisto io per mezzo della semplice apprensione? No certamente, perchè io concepisco, o pronunzio una proposizione affermativa, della quale son consapevole. Non mi viene dalla comparazione o dal giudizio, perchè o gli atti della coscienza non sono giudizî, o il giudizio è stato mal definito, quando è stato riposto nella percezione della convenienza, o disconvenienza delle idee. Molto meno può nascere dal raggionamento, se non nasce dal giudizio ».

« La proposta divisione lascia ancora fuor di se la percezione; perchè questa essendo accompagnata dalla ferma credenza dell'esistenza dell'obbietto percepito, è più che la semplice apprensione; perchè non è giudizio, se per giudizio debbasi intendere la sola comparazione della convenienza, o disconvenienza di due idee; e perchè non essendo un giudizio, non può a maggiore ragione dirsi un ragionamento. E dove poi collocheremmo la memoria, la quale raccoglie le conoscenze della coscienza, della percezione, e di ogni altra facoltà dell' anima? Simili partizioni, per esser perfette, comprender dovrebbero la serie intera de' fatti, che pretendiamo di ordinare e di ridurre in classi. E come farlo, se non possiamo perfettamente conoscergli? Laonde imperfette son tutte le partizioni fatte sinora, le quali poi son divenute cause di errori sistematici nella filosofia. Senza pretender di dare una più esatta partizione delle facoltà dello spirito umano, gioverà meglio esaminar quelle che ci sembrano più importanti: 1.° le facoltà che nascono da'sensi esterni, 2.° la memoria, 3.° la concezione, 4.° la facoltà dell'analisi e della sintesi, 5.° il giudizio, 6.° il ragionamento, 7.° il gusto, 8.° la percezione morale, 9.° la coscienza (*a*) ».

Non vogliam seguire l' autore nella sposizione delle funzioni di ciascuna delle divisate facoltà, ma scegliamo quelle tra esse, intorno alle quali Reid rettificò errori o dichiarì confuse nozioni, ammesse ne' precedenti sistemi di filosofia: noteremo taluni pochi, ma luminosi suoi pensieri intorno alla *memoria*, *alla concezione*, al *giudizio* e alla *coscienza*.

Memoria.

La memoria è una facoltà primitiva, la quale sviluppasi non prima che abbiamo messo in uso la percezione de'sensi: per essa acquistiamo la cognizione immediata delle cose passate, la quale è sempre accompagnata dalla credenza alla esistenza della cosa ricordata; siccome la percezione è accompagnata dalla credenza della esistenza dell' obbietto percepito: per essa pure acquistiamo la prima nozione della *durata;* dapoichè non possiamo ricordarci di qualunque cosa, senza distinguere l'intervallo passato tra'l tempo, in cui quella cosa fu percepita, e il momento, in cui la memoria la richiama alla

---

(*a*) Reid, Facultés intellectuelles Prem. Essai, Chap. V. VI. VII.

nostra conoscenza. Dalla nozione della durata passiamo a quella del tempo, il quale abbraccia nel suo seno tutte le particolari durate; non altrimenti che dalla nozione della estensione passiamo a quella dello spazio, che in se comprende tutte le cose estese. Queste due nozioni, del tempo cioè e dello spazio, non solamente hanno grande analogia tra loro pel modo nel quale le concepiamo, e per l'ufizio che prestano a tutte le operazioni della mente; ma servono di misura l'una all'altra, e a vicenda si rischiarano. La nozione della durata e del tempo ci vien dalla natura, come quella dello spazio: entrambe sono necessarie e istintive: tutte le cose create son situate nello spazio e nel tempo, nè possiamo concepir cosa, che non sia nell'uno, o nell'altro: la durata, l'estensione e il numero son le misure di tutte le cose misurabili. Le antiche scuole, che pretesero ridurre in categorie tutti gli obbietti del pensiero; dopo di avergli divisi in tre classi, di sostanze cioè, di modi, e di relazione; domandarono in quali delle tre collocar dovessero il tempo, lo spazio e il numero. Newton credette, che il tempo e lo spazio fossero Dio, il quale esiste in tutti i tempi e in ogni luogo, e che per se stesso costituisce l'immensità e l'eternità. « Ecco, dice Reid, pensieri di grandi ingegni, che non so se sieno tanto veri, quanto son sublimi, e se non valga meglio rilegargli tra' vaneggiamenti d'una immaginazione, che vuol perdersi in una regione inaccessibile allo spirito umano (128) ».

Concezione.

Quantunque noi crediamo, che la concezione (la quale corrisponde all'*apprensione pura* delle antiche scuole) vada esaminata come una operazione della mente, comune a tutte le facoltà dell'animo, e non come una special potenza; pur tutta volta belle ed esatte ci son sembrate le considerazioni dell'autore intorno all'astrarre, al generalizzare, e alla natura delle denominazioni generali. Tali considerazioni non solamente espongono in chiara luce le sottigliezze e i sofismi de' *nominali* e de' *reali* (*a*); ma rischiarano le cardinali nozioni delle certezza e della realità delle umane conoscenze. Prima di esaminare il valore che darsi debba alle denominazioni generali, Reid ordina i suoi propri pensieri per modo, che conduce il lettore alla ragionevole soluzione di quella famosa controversia: « I nomi generali son segni di nozioni parimenti generali: la qualità o il carattere della *generalità* nasce non dall' atto della mente, che è sempre unico e *individuale*, ma sì bene dalla natura dell'obbietto: i nomi generali esprimono o gli attributi de'subbietti, o i generi e le spezie: noi conosciamo i subbietti per gli attributi loro, e da questi formiamo l'essenze: i generi e le spezie son collezioni d' attributi: le nozioni degli uni e degli altri diconsi *generali*, perchè gli attributi appartengono o possono appartenere a più individui, e i generi e le spezie son da noi concepute per più individui collettivamente presi: per

(*a*) V. sopra a pag. 76 e 124.

tali motivi furono dagli scolastici detti *universali*: quando gli attributi espressi con un nome generale son distintamente compresi, lo è del pari il genere e la spezie, che da quelli si compone; ond' è che ognun riconosce gl'individui, ne'quali i cennati attributi concorrono: le definizioni sono il mezzo, per lo quale formiamo o rettifichiamo il concetto del genere e delle spezie: quando queste definizioni esattamente corrispondano agli attributi, che il genere e le spezie racchiudono, facciamo della collezione degli attributi un concetto tanto chiaro, quanto può esserlo quello di ciascun individuo in detta collezione compreso: cotesto concetto è vero e reale, perchè si riferisce ad Esseri che esistono con quelli attributi, e che esister non potrebbero con attributi diversi. In tre modi la mente forma le nozioni generali: *astraendo, generalizzando*, e *componendo*: astraiamo, sceverando da un subbietto i suoi attributi: generalizziamo, unendo insieme gli attributi comuni a più individui: componiamo o combiniamo, formando i generi e le spezie: le tre dinotate operazioni rappresentano i due metodi dell' *analisi* e della *sintesi*, de' quali l' uso ci è stato dalla natura stessa insegnato: l' astrarre è il fondamento dell'analisi, perchè ci dà il mezzo di scomporre le idee complesse, e di ricavarne le semplici: il generalizzare è il fondamento della sintesi: senza questi due metodi, connaturali alla ragione non avremmo generi o spezie, e non potremmo definire; siccome senza nozioni generali, non avremmo ragionamento, nè linguaggio ».

Questa è la semplice e chiara sposizione della natura degli *universali*, la quale ci mena alla soluzione di tutte le sofistiche quistioni delle antiche scuole, e sopra tutto degli scettici, i quali impadronironsi degli argomenti di quelle, per fare scomparire ogni sorta di realità. Raccogliamo ora in un sol punto di vista le opinioni de'moderni, che han parteggiato pe'*nominali*, pe' *reali*, o pei *concettualisti*. Hobbes diede la generalità o l' universalità a'soli nomi, e ne' termini generali non vide altro che l' esempio d' uno tra gl'individui (*a*). Locke in questo non seguì Hobbes, tra perchè stabilì la differenza tra le definizioni reali e le nominali, e perchè riconobbe nell' arte di astrarre la facoltà caratteristica della ragione umana (*b*); ma avendo presupposto che l' idea è figlia d' una immagine, la quale è l' obbietto immediato del pensiero, venne con ciò a stabilire implicitamente, che la mente astraendo non altrimenti concepisse gli universali, se non per mezzo d' una immagine, cui corrisponde la nozione generale. La dottrina di Locke fu acremente impugnata, prima da Berkeley, e poi da Hume. Quegli negò alla mente la facoltà di astrarre, con che troncò dalle radici la realità delle nozioni generali, e in esse altro non ravvisò che una espressione, la quale ricorda

---

(*a*) V. sopra a pag. 105.
(*b*) V. sopra a pag. 193.

gli esempî d'individui simili; questi comentò ed illustrò il pensiero di Berkeley come la più grande scoverta, che fosse stata fatta nella teoria dell'intelletto umano. Entrambi in luogo d'impugnare e di rimuovere la teoria delle idee e delle immagini, corsero a distruggere la più importante di tutte le potenze dell'umano intelletto, che è la facoltà di astrarre le qualità da'subbietti delle nostre concezioni. In tale contrapposto d'opinioni venne Reid ad esaminare che di vero, e di falso fosse in ciascuna di esse, e diede al *concettualismo* i suoi veri limiti. « Il dire che la mente abbia *idee generali o astratte* è una espressione non esatta sia nel senso popolare, sia nel filosofico. Nel popolare, l'idea vale lo stesso che il pensiero, o l'atto del pensare. Ora essendo ogni atto dell'animo individuale, è manifesto non potersi in questo senso ammettere la generalità dell'idea. Nel senso filosofico poi, ogni idea sarebbe una immagine nell'anima, o nel cervello. Ora tali immagini son chimere, le quali non esistono, e quando esistessero potrebbero verificarsi per le idee particolari, e non per le generali. Imperocchè, siccome in natura non si dà altro che individui, così non possono trovarsi nello spirito nè atti del pensiero, nè idee generali. Da ciò segue che gli *universali* non abbiano veruna propria esistenza, la quale possa essere applicata ad un tempo, o a un luogo determinato; ma non segue che non partecipino dell'esistenza degl'individui, de'quali rappresentano le qualità, e a cui si riferiscono. E se essi esprimono i *predicati* de'subbietti, o sia la capacità che questi han ricevuto dalla natura di tali o di tali altri attributi, è manifesto che la realità degli universali è quella stessa, che hanno gl'individui, da'quali son essi ricavati ». Noi abbiam compendiato i pensieri e le osservazioni alquanto diffuse del dottor Reid, facendogli dire più apertamente quel che egli volle, che s'intendesse per la confutazione de'particolari argomenti di Berkeley e di Hume. A buon conto, il concetto suo è lo stesso di quello che dato aveva Leibnitz limitando il *nominalismo* di Nizzoli: gli universali non hanno alcuna propria esistenza, o sia non hanno veruna realità *a parte rei*, ma hanno una realità riflessa, che nasce dall'essenza delle cose (*a*). Senza tale limitazione si distruggerebbero tutti i principî della dimostrazione e della scienza; e le nozioni del retto e del giusto, del pari che le altre, che noi astraiamo dalle qualità sensibili, sarebbero altrettanti arbitrarî concetti, i tipi de'quali troverebbonsi nella nostra immaginazione. Ciò non pertanto vedremo di quì a poco come questa decisione della sana ragione intorno alla controversia de'nominali fu impugnata dal più illustre discepolo di Reid, il quale sebbene ammettesse tutti i principî, da'quali il suo antecessore aveva ricavato la soluzione della cennata controversia, disconvenne delle conseguenze. Tanta è la difficoltà di trovare l'uniformità nei pensieri delle menti meglio conformate!

(*a*) V. la nota num. 47.

Giudizi intuitivi o prime verità.

Passando alla facoltà del giudizio, importantissima cosa è il distinguere i *giudizî intuitivi* da' *dimostrativi*. Allorchè una proposizione evidentemente vera si presenta alla nostra concezione, non è in nostra libertà il negarle l'assentimento, dacchè l'affermazione ci è strappata dall'autorità invincibile della stessa verità. Le proposizioni di tal sorta sono in un atto unico concepute e credute vere. Cotesta concezione, cui succede un giudizio sì rapido e istantaneo, è l'opera della natura, o sia delle nostre primitive facoltà, perchè non è dedotta da alcuna pruova o argomento, nè da altra antecedente proposizione; ma nasce dalla luce del vero, impressa dalla stessa natura nelle cennate facoltà. Queste proposizioni sono nelle scienze chiamate *assiomi* e nel linguaggio comune, *primi principî*, *principî del senso comune*, *fatti primitivi*, *comuni nozioni*, *verità per se stesse evidenti*. Cicerone chiamolle *naturae judicia*, *judicia communibus hominum sensibus infixa*. E Shaftesbury, *cognizione naturale*, *ragione fondamentale*, *e senso comune*. V'ha dunque una differenza tra'primi principî, o giudizî intuitivi, e i giudizî dedotti dal ragionamento. La facoltà di ragionare è l'arte di dedurre una conseguenza da una serie di premesse, e di quest'arte può dirsi, come del camminare, che la natura ci sospigne a muovere il passo per la potenza, che ce ne ha dato, ma noi non ne acquistiamo la facoltà se non per un frequente esercizio. Dopo varî sforzi, molte cadute, e molto barcollare, al fin si cammina: lo stesso è del ragionare. Per l'opposito la facoltà di giudicare, nelle proposizioni per se stesse evidenti, va meglio assimilata al potere, che la natura ci ha dato, d'inghiottire il nutrimento; perchè comune all'ignorante e al dotto, all'uomo educato e al rozzo; perchè in somma altro non esige che la maturità della ragione, e l'assenza de' pregiudizî. E però avrem come concesso, che v'ha de' principî per se stessi evidenti; di che se taluno non convenisse, e spignesse insino a questo segno lo scetticismo, diremmo che la sua malattia è insanabile, e che il ragionamento non ha per lui alcun valore.

Ciò non pertanto v'ha tal varietà nel pensar degli uomini, che quel che taluno crede evidente, l'altro rivoca in dubbio, e vuol che sia dimostrato. Prima di Cartesio credevasi come cose manifeste, che un sole, una luna, una terra, de' mari esistessero assolutamente, ed astrazion fatta dalle nostre percezioni. Ma egli fu il primo a dubitarne, e a dire che uopo fosse dimostrarlo. Malebranche, Arnaldo (*a*) e Locke il seguirono, e dalla volta loro cercarono dimostrare la realità degli obbietti esterni. Scoperta la parte debole delle dimostrazioni da essi fatte, Berkeley e Hume la negarono interamente. Gli antichi abbondavano di primi principî, e forse l'abuso che ne

(*a*) Qui Arnaldo è mal citato, perchè fu il primo a dubitare della teoria delle idee. V. sopra a pag. 157.

fece la filosofia peripatetica cooperò al discredito loro; e siccome le opinioni sovente precipitose corrono da un estremo all'altro, così alla scolastica idolatria de' primi principî succedette la loro proscrizione. Cartesio credette trovare nel solo vocabolo *cogito* una base sufficiente a sostenere tutto il peso dell'umana cognizione. Locke per contrario giudicò di niuna utilità i primi principî, e fece consistere l'umana cognizione nel solo complesso delle relazioni o delle opposizioni delle idee tra loro. Queste, in sostanza, sono state le principali opinioni de' moderni filosofi intorno a' primi principî. Non sarebbe possibile il dirimere la contrarietà delle cennate opinioni, e il determinare un qualche *criterio*, per lo quale si discernessero i veri da' falsi principî? Parve a Reid, che le seguenti proposizioni potessero sciogliere il nodo.

Prima proposizione. *Non si acquista col ragionamento conoscenza di qualunque sorta, che non sia fondata sopra qualche primo principio.* Questa proposizione è manifesta quanto quella verità di fatto, che ogni edifizio aver debba le sue fondazioni, o quanto l'altra, che ogni macchina per poter agire aver debba il suo *punto d' appoggio*. Imperciocchè, se vogliasi analiticamente provare la verità d'una proposizione, troveremo che essa, o è per se medesima evidente, o è dedotta da un'altra antecedente proposizione, dalla quale si può rimontare ad una terza o quarta, senza salire pertanto insino all'infinito. Il passaggio da una proposizione all'altra fermerassi nel punto, in cui se ne scontrerà una, la quale eminentemente contenga in se tutte le proposizioni dedotte, e non sia in altra contenuta, vale a dire *per se stessa evidente*. Che se vogliasi per via di sintesi provare la verità della cennata proposizione, uopo è stabilire premesse tali, che da esse discender possa la conseguenza; ma queste premesse convien che nascano da un primo principio, o da una verità universale, la quale contenga in se tutta la serie delle intermedie premesse. È dunque dimostrato, che senza i primi principî, il ragionamento analitico non avrebbe mai fine, e il sintetico non potrebbe aver cominciamento.

Seconda proposizione. *V' ha de' primi principî, che conducono a certe conseguenze, e ve n' ha d' altri, di cui le conseguenze sono solamente probabili, nella scala di tutti i gradi della probabilità, dal più vicino alla certezza insino al più rimoto.* Lasciamo la pruova di questa proposizione, nella quale l'autore scambia manifestamente i principî intuitivi della natura, con quelli della sperienza e del ragionamento. I primi principî, per dirsi tali, debbon produrre conseguenze certe ed immediate, delle quali l'evidenza può andarsi perdendo nelle ulteriori deduzioni, non per difetto del principio, ma per colpa dell'applicazione, che di esse voglia farsi alle verità di fatto, o contingenti. E d'altra parte uopo è collocare le verità intuitive in un ordine diverso dalle verità necessarie acquistate col ragionamento, come son le matematiche e tutte quelle, che in generale risultano dalla dimostrazione. Ma di questo alquanto più appresso.

Terza proposizione. Converrebbe a' progressi dell' umana cognizione il trovare e l'illustrare i primi principî, ne' quali son fondate le diverse parti dell' umano sapere. Cotesta proposizione non è altro che un voto (*desideratum*), il quale può tutt' al più dimostrare l' utilità che ricaverebbero le scienze, se da ciascuna di esse si separassero le prime verità, dalle quali le altre dipendono. Ma un tal voto per nulla rischiara la quistione proposta dall' autore, perchè non dice quali sieno i principî, nè quale sia la possibilità di scoprirgli. È notabile sì bene, che anche in questo luogo l' autore scambia le verità matematiche e i teoremi sperimentali delle scienze fisiche co' principî intuitivi.

Quarta proposizione. La natura ha dato agli uomini ragionevoli il mezzo per discernere i primi principî, e per concordare insieme le opinioni di coloro che dissentono. Due persone discordi nel riconoscere una verità, come evidente per se medesima, appellano entrambe al giudizio del senso comune, allorchè uno sostiene l' affermativa, la negativa l' altro. Chi de' due ha ragione, e per quale mezzo può il senso retto trionfare del falso? E qui l' autore fa una bella e luminosa sposizione tanto de' caratteri proprî de' primi principî, quanto dell' affinità o analogia che la natura ha predisposto tra la comune ragione degli uomini, e le verità le quali servir debbono o di alimento allo spirito, o di regola al portamento della vita. Tali caratteri sono, il consenso della generalità; l'assurdo, nel quale cade la proposizione contraria a quella che si assume come evidente; la spontaneità dei primi principî, de'quali la tradizione ci vien dalla natura, e non dalla educazione; l' immediata relazione, che questi hanno colle regole del viver pratico degli uomini, sì che dal violargli nasce tanto l'assurdo pratico, quanto il teoretico.

Ma quali sono i primi principî? Uopo è, a senso dell' autore, distinguere tra le prime verità le contingenti dalle necessarie. Le contingenti secondo l' autore sono:

1.° Tutto quel, che il senso intimo e la coscienza attestano, in realtà esiste.

2.° I pensieri, de' quali ho la coscienza, sono i pensieri d' un Essere, che io chiamo il mio spirito, la mia persona, il me.

3.° Le cose, che la memoria distintamente mi ricorda, sono in realtà avvenute.

4.° Son certo della mia identità personale, e della continuità della mia esistenza, dal momento in cui la memoria è entrata nell' esercizio delle sue funzioni.

5.° Gli obbietti che percepisco co' sensi esistono, e son quali li percepisco.

6.° Esercito un potere sopra le mie azioni, e sopra le determinazioni della mia volontà.

7.° Le facoltà che la natura mi ha dato per distinguere la verità dall' errore, non sono mendaci.

8.° I miei simili son creature viventi e intelligenti, come me.

9.° I tratti del viso, i suoni della voce, e i gesti manifestano taluni pensieri, o certe disposizioni dell' animo.

10.° La natura mi ha dato una tendenza a credere a'sensi altrui, come a' miei.

11.° Quantunque molte delle cose contingenti dipendano dall' altrui volontà, possono non pertanto essere con certa probabilità da me antivedute.

12.° Il futuro nell' ordine della natura, somigliar debbe al passato.

Circa poi le verità necessarie, Reid le suddivise in diversi generi, seguendo le relazioni che esse hanno colle scienze, alle quali appartengono; e quelle distinse in *verità logiche, metafisiche, matematiche, gramaticali,* e *morali.* Qualunque sia il giudizio, che possa formarsi di questo quadro degli esempî e delle partizioni delle prime verità; è necessario dire, che l'autore lo propose, non come un lavoro compiuto, o come un concetto ben meditato; ma sì bene come un tentativo, da servire di sprone all' altrui riflessione. E per verità non poteva egli con maggior modestia enunciare i suoi pensieri intorno ad una dottrina ch'egli risguardava come nuova, non per l'argomento, ma per lo metodo, col quale cercava di rettificarne i principî, e ampliarne le conseguenze. Sin qua de'giudizî intuitivi, e delle prime verità (a).

Coscienza.

Quantunque l' autore avesse considerato la coscienza, come una facoltà intellettuale; pur tuttavolta volle farne l'analisi nel trattato delle facoltà attive, di che è facile trovare la ragione. Gli uomini tutti riconoscono la coscienza, come la guida, anzi come la direttrice e l' emendatrice de' portamenti loro. La direzione di cui ella è investita, nasce da una luce che l'è propria, e che le fa distinguere il vero dal falso. Di cotesta luce si vale per discutere le nostre dubbiezze, e per illuminare la volontà. E dopo di averla illuminata, l' accompagna insino all' azione, e la segue anche di poi coll' approvazione o colla disapprovazione. Ella in somma rischiara la volontà e giudica del fatto; dal che nasce un doppio carattere, col quale può essere considerata, cioè di facoltà intellettuale, e di principio d' azione. Consideriamola ora nel primo aspetto.

« La coscienza, al pari di tutte le altre facoltà si sviluppa gradatamente: nel primo periodo della vita i fanciulli sono incapaci di distinguere il bene dal male ne' portamenti della vita, ed il vero dal falso nella scienza: il giudizio loro si va a gradi formando, così nell'uno, come nell'altro sentiero: ma questo cammino può essere accelerato o ritardato, secondato o pervertito dall' educazione, dalla istruzione, dall' esempio, dalla pratica, e dal genere di conversare, in mezzo al quale le facoltà loro si sviluppano. Ciò non pertanto il potere di queste cause, qualunque sia, non può mutare l' indole delle cennate facoltà in generale, e della coscienza in particolare,

(a) Reid, Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme. Essai VI. Chap. IV. e V.

perchè l'indole è l'opera di Dio. La mano sua ha gettato, per così dire, nell'animo nostro la semenza del discernimento morale, la quale fruttifica non prima che la ragione giugne alla sua maturità. Come pianta ancor tenera, può la mano, che la dirige farla torcere o prosperare: questa mano è l'insegnamento e la disciplina. Lo stesso è del ragionare, cui niuno può contendere il primato tra le facoltà dello spirito umano. Questa facoltà resta nell'infanzia assopita, va lentamente destandosi, e cresce, per modo di dire, insieme colla persona dell'uomo. In somma il discernimento morale si sviluppa e si perfeziona in noi come il ragionamento. Per lo discernimento acquistiamo la nozione del bene e del male nelle azioni umane; nozione feconda, perchè abbraccia così le diverse gradazioni, come le varie spezie dell'onesto e del turpe. Così, la giustizia e l'ingiustizia, la riconoscenza e l'ingratitudine, la benevolenza e la malizia, la prudenza e la follia, la magnanimità e la viltà, il convenevole e lo sconvenevole, son da noi conceputi e distinti, come altrettante spezie d'un medesimo genere degni d'un diverso grado di approvazione o di disapprovazione. La coscienza raccoglie le concezioni di tutti i divisati fatti morali, gli compara e ne dimostra le relazioni tra loro. Le ispirazioni di questa facoltà sono i *primi principî*, sopra i quali sono fondati tutti i ragionamenti della morale, del diritto della natura e delle genti, della teologia naturale, e del reggimento morale della Divinità. La coscienza dunque è la sorgente di moltissime nozioni primitive, e de' primi principî delle più importanti parti della umana cognizione (a) ».

III.
Saggio intorno alle facoltà attive.

Dapoichè abbiam discorso della coscienza, considerata come facoltà intellettuale, convien compiere l'argomento, e farci da lei stessa introdurre nel trattato delle facoltà attive, tra le quali figura come compagna direttrice della volontà. Ma per entrare in questo nuovo suggetto, convien risalire insino all'origine, e a' principî dell'azione.

Iddio ha fatto l'uomo intelligente e attivo; e però lo ha dotato della volontà, che è la facoltà generatrice dell'azione, e gli ha preparato i mezzi per passare dalla deliberazione all'operare. Di tali mezzi il primo è la consapevolezza del proprio potere, la quale gli dice che la volontà è la causa dell'azione. Il secondo sta in taluni incitamenti all'operare, che la natura gli ha dato, e senza de' quali il poter della volontà, per difetto di spinte e di direzioni sarebbe rimaso indifferente a tutto quel che ci circonda, e per conseguente inoperoso. Cotesti incitamenti son da noi detti *principî d'azione*. Ora ve n'ha di quelli che si muovono senza attenzione, deliberazione, o volontà come gl'istinti e gli abiti, i quali però si denominano *meccanici;* ve n'ha degli altri, che ci son comuni co' bruti, e però detti *ani-*

(a) Reid, Essais sur les facultés actives de l'homme. Essai III. P. III. chap. VIII.

mali; ve n'ha in fine degli altri particolari all'uomo, considerato come creatura ragionevole, che chiamiamo *principî d'azione razionali.* Per virtù degl'istinti respiriamo, succhiamo gli alimenti, regoliamo le mosse d'ogni membro del corpo sia per soddisfare ogni nostro bisogno, sia per preservarlo da tutto quel che potrebbe offenderlo; ed in forza degli abiti acquistiamo la facilità di ripetere quelle azioni, che sono necessarie all'economia della vita, e che attender non possono l'indugio d'un atto deliberato. I principî animali son gli *appetiti,* i *desiderî,* le *affezioni benevole o malevole,* la *passione,* la *disposizione,* e l'*opinione. I principî razionali* sono il *proprio e bene inteso interesse,* la *nozione del dovere e della obligazione morale,* l'*approvazione* e la *disapprovazion della coscienza.* E quì ritorna l'analisi de' fenomeni della coscienza, considerata come facoltà attiva. Esaminiamola ora in questo punto di vista astrazion fatta dal resto della partizione di Reid. « L'uomo obbedisce ad una legge, la quale presuppone una regola generale per lo portamento della vita, ed un motivo capace d'indurlo all'obbedienza della stessa legge. Un tal motivo si trova, o nell'interesse proprio dell'uomo, o nel senso del dovere, o nell'uno e nell'altro insieme. Tali principî chiamansi a buon diritto *razionali,* perchè son proprî di un Essere dotato di ragione, fatto per vivere sotto un civile e morale reggimento. Senza questi principî, la vita umana rassomiglierebbe ad una nave senza timone e senza vele, abbandonata al capriccio de' venti e delle onde. Tocca alla parte razionale della nostra natura l'assegnare un porto al viaggio della vita, e il mettere a profitto i venti e le onde quando son favorevoli, o resistere loro, quando sono contrarî. Potrebbe l'interesse suggerirci una carriera, quando il prezzo dovesse esserne la ricompensa. Ma un più nobile principio risiede nella stessa umana costituzione, il quale in molti casi somministra una regola più chiara e più certa dell'interesse. Senza questa regola l'uomo non sarebbe un agente morale. Egli è prudente, quando consulta l'interesse, ma non può divenire virtuoso, se non consultando il dovere. La nozione dunque del dovere va esaminata, e come principio razionale d'azione, e come mezzo da rendere l'uomo virtuoso ».

« La voce *dovere* non può essere definita se non per termini sinonimi, de' quali gli uni sono equivalenti degli altri. Il bello, l'onesto, quel che ogni uomo estima per tale, quel che è lodevole in se stesso, quando anche non fosse da alcun lodato, son modi diversi da esprimere il medesimo concetto. V'ha soltanto a distinguere in esso l'astratta nozione dal legame, che determina la volontà. I latini chiamarono la nozione astratta *honestum,* e il vincolo morale *officium:* i greci denominarono il primo το καλον (*pulcrum vel decorum*), e il secondo καθηκον; noi diciam quello l'*onesto,* e questo il *dovere,* o l'*obligazion del dovere.* Il comune senso degli uomini risguarda la nozione dell'onesto, come una conoscenza primitiva, che la ragione attigne da se stessa, e che serve di modello alla volontà. Questo è

quel principio di cui è depositaria la coscienza, la quale premia coll'interna approvazione coloro che lo rispettano, e punisce colle punture del rimorso, o sia colla disapprovazione quelli che lo violano. L'educazione, la corrente opinione, i pregiudizî, gli abiti possono rendere più o meno viva la voce della coscienza, e possono diversamente modificare il concetto che ciascuno suole di essa formarsi, ma la nozione dell'interno giudizio è identica in tutti gli uomini. L'azione dicesi moralmente buona, quando l'agente ne riporta l'approvazione della coscienza; e l'agente dicesi onesto, o virtuoso, quando essendo pienamente consapevole della propria intelligenza, e perfettamente libero nell'esercizio della sua volontà, sceglie per norma del suo operare l'obligazione morale, e la preferisce ad ogni altro contrario interesse. L'Altissimo, il quale ci ha dato gli occhi per distinguere l'utile o il nocevole alla vita materiale, ci ha pure fatto presente di quella interna luce, che serve a regolare le nostre azioni. Questa luce appunto è quel principio d'azione, che chiamiamo *senso morale, facoltà morale, o coscienza* ».

« L'intenzione della natura circa l'uso degli organi e delle facoltà, di cui ci ha dotato, manifestasi per le funzioni cui sì gli uni che le altre son destinate. E siccome dalla struttura degli occhi giudichiamo che son fatti per vedere, da quella de' muscoli conosciamo essere gl'instrumenti del moto del corpo, e dalla struttura delle ossa apprendiamo esser destinate a sostenere il peso, e a difendere le parti molli del corpo; così del pari le facoltà dell'animo ci rivelano il fine per cui le abbiam ricevuto e l'uso che dobbiam farne. Chi può dubitare che la percezione delle diverse qualità de' corpi è data a' sensi, per farci conoscere quel che può esserci utile, o nocevole? Che il fine della memoria è la conservazione delle conoscenze acquistate? Che il giudizio e l'intelletto ci son dati per distinguere il vero dal falso? Questo è il linguaggio della natura, linguaggio fedele e infallibile, perchè è l'espressione delle sue leggi costanti e immutabili, perchè non ammette doppio significato o interpretazione; e finalmente perchè è comprovato da una doppia esperienza, cioè della conservazione di coloro che lo comprendono e lo seguono, e della rovina di quegli altri, che fan mostra di non intenderlo e di sprezzarlo ».

« Ma in niun'altra facoltà dell'anima è tanto chiaro il linguaggio della natura, quanto nella coscienza. Da lei apprendiamo quel che è bene, male, o indifferente nel portamento della vita: ella modera gli appetiti, e segna i limiti tra'quali debbonsi contenere: regola il futuro, e giudica del passato: c'incoraggia, ci applaudisce, ci assolve, e ci condanna: è uno de'principî d'azione, ma è il solo tra tutti, che è rivestito di un'autorità, cui niun uomo può sottrarsi (a). L'autorità di cui è rivestita la coscienza, è il primo

(a) Reid. Essai III. par. III. Chap. VIII.

e maggiore argomento della libertà della volontà, cui la natura l'ha destinata compagna. L'analisi di queste due facoltà, e delle relazioni, per le quali l'una è coll'altra collegata, abbracciano l'intera filosofia morale, e bastano a dissipare tutte le tenebrose quistioni di coloro, che han voluto fare l'uomo servo della necessità ».

« La libertà presuppone nell'agente morale l'intelligenza e la volontà insieme, perchè se da una parte la libertà si esercita sopra le determinazioni della volontà, non può dall'altra darsi volontà senza un grado d'intelligenza, necessaria a concepire quel che si vuole. Questa è la libertà, propria degli agenti morali, o sia degli Esseri capaci d'operar bene o male, con prudenza, o con temerità: ella ha un carattere proprio, a definire il quale, la denominiamo *libertà morale:* la sua forza consiste nel poter fare il bene o il male: facciamo il bene quando le azioni son conformi alla luce della ragione e della coscienza: il male, quando operiamo contra i dettami della ragione, o quando dubitiamo della legittimità del proprio fatto. La necessità per contrario è la privazione della libertà morale. Ora potrebbe darsi differenza tra bene e male nella ipotesi della *necessità?* Suppongasi, che un uomo fosse sempre e *fatalmente* determinato a fare il bene: non sarebbe mai colpevole, ma non meriterebbe la stima o l'approvazione di coloro, i quali saprebbero che le azioni sue sono necessarie: direbbesi di lui quel che un antico diceva di Catone: *è buono perchè non può essere cattivo.* Suppongasi e converso, un altro uomo, che fosse fatalmente determinato a fare il male: potrebbe questi destar compassione, ma non meritare disapprovazion morale: farebbe il male, perchè far non potrebbe il bene: la necessità non ha legge! Che se quest'uomo fosse intelligente, e conoscesse la fatalità che ciecamente guida le sue determinazioni, non sarebbe certamente imbarazzato nel difendere se stesso, quando gli s'imputasse il mal che deriva dalle azioni sue: direbbe egli all'Autor suo: *perchè mi hai tu fatto così?* Io posso, se così vuoi, essere immolato al bene generale come una vittima, ma non come un colpevole, perchè il male di cui mi accusi, è tuo fatto e non mio ».

Premesso il concetto della libertà e della necessità, le conseguenze, che dall'uno e dall'altro derivano, sono non solamente necessarie, ma inevitabili. La libertà morale, di cui l'uomo gode, non è una ragione per dedurne che libere sieno tutte le sue azioni. Opera egli sovente per istinto, per abito, o anche involontariamente, per modo che la sua qualità di agente libero o morale non esclude la possibilità, che la libertà sia per molte cagioni alterata o distrutta. Le infermità del corpo, le alterazioni dell'animo, la melanconia, la demenza, gli abiti viziosi possono interromperne o rimuoverne l'esercizio. In somma diciamo che l'uomo è *libero* nel medesimo senso, nel quale lo diciamo *ragionevole.* Tal non è nelle cose, nelle quali si fa guidare, non dalla ragione, ma da principî simili a quelli che rego-

lano gli animali, e non però la generalità degli uomini cessa di essere ragionevole. Così pure diconsi liberi, non ostante le eccezioni che limitano la libertà.

Cotesto concetto della libertà è sembrato incomprensibile a taluni filosofi, i quali hanno interamente mutato la definizione della parola: « La libertà, dicon costoro, presa nel senso il più ampio, vuol dire il poter fare quel che ciascuno vuole; d'onde segue che la libertà non ha nulla di comune colle determinazioni della volontà, e che il suo imperio abbraccia soltanto le azioni, le quali derivano dalle cennate determinazioni, vale a dire dalla stessa volontà. Il dire che noi abbiam la potestà di fare una data azione è lo stesso del dire, che noi possiamo volere quella tale azione, se così vogliamo, il che presuppone una volontà anteriore, la quale determina la volontà che vuole l'azione. Ma questa volontà anteriore dee dalla sua volta essere pure determinata da un'altra volontà, e questa da un'altra, e così ulteriormente; la qual cosa presupporrebbe una serie indefinita di volontà, che sarebbe assurda. Agire dunque liberamente altro non dice, che agire volontariamente, e nulla di più, attesochè le cennate due espressioni son sinonime. Questa è la sola libertà, che si può concepire nell'uomo, siccome è la sola che concepir si possa in qualunque altro Essere ».

Questo discorso, che riconosce per suo autore Hobbes, è stato generalmente accolto da' fautori della necessità. Ma tutta la forza del suo argomento sta nella definizione della libertà, che è affatto diversa da quella che ne abbiam dato, e che comunemente se le dà. Per iscoprire la fallacia dell'argomento, svolgiamo i diversi significati che il comune linguaggio suole dare al vocabolo *libertà*. Si adopera talvolta per dinotare il contrario d'una coazione imposta al corpo, come quando dicesi, che un prigioniero è stato messo in libertà. Altre volte lo stesso vocabolo è usato per esprimere il contrario della obligazione imposta dalla legge, o sia la facoltà di obbedire o di disubbidire. Un terzo significato può avere la stessa voce, quando s'impiega per esprimere il contrapposto della necessità. Ora è manifesto che noi l'intendiamo nel secondo significato, e i fautori della necessità nel terzo.

Noi diciamo che la libertà è il diritto di agire in uno, o in un altro modo, in tutto quel che la legge non comanda e non vieta, e di questa facoltà intendiamo parlare, allorchè ragioniamo della libertà naturale, della civile, o della cristiana. Questa spezie di libertà, al pari della obligazione che è il suo contrapposto, comprende la volontà, perchè nella volontà di obbedire è riposto l'adempimento della obligazione, e nella volontà di disubbidire la trasgressione. La legge presuppone la facoltà di obbedire, o di disubbidire, e non annulla la volontà: le propone sì bene i motivi dell'obbedienza, suggeriti dal dovere o dall'interesse, lasciandole la potestà o di seguirgli, o di correre i pericoli della trasgressione. I fautori della necessità per contrario affermano, che la determinazione della volontà è la conseguenza

necessaria della costituzione dell'uomo, e delle circostanze nelle quali è collocato; e per conseguente applicano la volontà alle determinazioni e non alle azioni, o sia subordinano la *volizione* dell' agente ad un'altra superiore volontà, che la determina. Questo è quel concetto ch' essi han chiamato *nozione filosofica della libertà e della necessità.*

Ma il cennato concetto proviene dal volgo corrotto, e non dal filosofo, perchè è stato in ogni tempo suggerito dal bisogno, che gli uomini perversi sentono di scagionarsi dalle colpe, e di soffogare la testimonianza della coscienza. I falsi sapienti l'hanno accolto, e lo difendono con un sofisma, che è il seguente: « Noi possiam fare, dicesi comunemente, tutto quel che dipende dalla nostra volontà: la volontà dunque non è in nostro potere ». Rispondesi, che il sofisma sta nel dare ad una massima volgare un senso che il comune linguaggio non le dà, e nello escludere dalla sua sentenza quel che essa manifestamente include.

In fatti quando parlasi di quel che è o non è nel potere di qualcuno, il discorso si riferisce agli effetti esteriori e sensibili dell' attività di lui; nè altro importa l' invocato adagio. Ma il dire ch' esso esclude la volontà, o sia, che la volontà non è nel poter dell' agente, importerebbe che l' azione fosse nella potestà dell'agente, e non lo fosse il mezzo per ottenerla, il che contiene una manifesta contraddizione. In conclusione, la determinazione della volontà è un effetto, il quale presuppone una causa capace di produrlo. Questa causa è, o l' agente stesso che vuole, o un altro agente da lui diverso. Se è l'agente stesso, l' azione, buona o cattiva che sia, è sua; e se è l' estraneo che la produca, immediatamente o mediatamente che sia, sarà questi e non quegli l' autor dell' atto (a). Tal è il semplice e popolare concetto della libertà, rivendicato da' sofismi della filosofia.

Reassumendo ora i principî caratteristici della dottrina di Reid, numereremo in primo luogo il metodo, per opera del quale alle ipotesi fu surrogata l' osservazione de' fatti, e la filosofia intellettuale, al pari delle scienze fisiche, è stata da quel tempo derivata dall' analisi de' fenomeni dello spirito umano. Da' primi saggi di quest' analisi Reid ricavò:

1.° Che noi percepiamo gli obbietti esterni, quali essi sono, e non già trasformati in una immagine, opera del nostro spirito;

2.° Che la percezione è sempre accompagnata dalla credenza, o sia da un giudizio della esistenza dell' obbietto percepito;

3.° Che la percezione è il fondamento della certezza intuitiva, la prima di tutte le umane conoscenze;

4.° Che le qualità de' corpi non sono nelle nostre sensazioni, ma negli obbietti stessi della percezione, o da essi occasionati;

(a) Reid. Essai IV. Chap. I.

5.° Che v' ha in noi delle prime verità o principî, che la luce stessa della ragione ci rivela, e dalle quali nascono i giudizî intuitivi;

6.° Che tali prime verità son le nozioni elementari di tutta l'umana sapienza sì speculativa, che pratica;

7.° Che le medesime provengono da un senso intimo intellettuale e morale, il quale rischiara ad un tempo la ragione e la coscienza;

8.° Che la coscienza è una facoltà intellettuale ed attiva;

9.° Che dall'esatta analisi delle funzioni della coscienza dipendono le vere nozioni della natura dell'uomo, della certezza delle sue conoscenze, e della sua morale libertà.

Resta ora ad esaminare, se delle cennate conclusioni la prima sia veramente nuova in filosofia, come Reid credette, e quale in verità sia la riforma operata dalla sua scuola; di che opportuna cadrà l'occasion di parlare nella disamina delle obbiezioni proposte da' detrattori della dottrina di lui. Certamente possiamo prenunziare, essere suo il vanto di averle coordinate ad un generale sistema di filosofia intellettuale e morale, e di averle fatto valere come principî investigatori della umana cognizione.

SEZIONE SECONDA.

Disamina delle obbiezioni fatte alla dottrina di Reid.

Una dottrina, come quella di Reid, la quale venne ad oppugnare di fronte le opinioni dominanti del secolo decimottavo, e a scuotere l'autorità di Locke sì fortemente radicata nell' Inghilterra, e nel resto dell' Europa, non poteva non suscitare numerose e grandi opposizioni tra' suoi contemporanei. E però Reid ebbe per contraddittori molti de'chiari nomi dell'età sua, de' quali taluni fecero guerra a' nuovi principî della filosofia dello spirito umano non solamente col ragionamento, ma coll'arma ancora della derisione e della ironia, arma vagheggiata allora in Inghilterra come in Francia (a). E sebbene queste opposizioni, provocate dall'interesse de'filosofi allora viventi, fossero state dissipate dalla luce di verità, che quella filosofia da se tramanda, e dalle illustrazioni alla stessa fatte dal suo successore Dugald Stewart; pur tuttavolta ciò non impedì, che dal seno stesso della scuola di Reid, non rinascessero quelle stesse false dottrine, ch'egli aveva con tanto successo combattuto. Tanta è l' instabilità delle opinioni speculative, e tale la difficoltà di contenere la mente umana nel sentiero del semplice e del vero! Il dottor Brown, discepolo di Reid e di Stewart, divenuto loro successore nella cat-

(a) V. *l'esame della dottrina del senso comune di Reid*, publicato da Priestley nel 1774 a Londra, e il quadro ivi inserito *de' principî istintivi di Reid.*

tedra della università di Glascow, publicò le sue *lezioni intorno alla filosofia dello spirito*, nelle quali imprese a dimostrare, che tutto quel ch'era insino allora apparso, come originale o nuovo nelle dottrine de' suoi maestri, altro non fosse, se non un cumulo di strani errori, coronati da una generale ma ingiusta approvazione. In queste lezioni accusò Reid di non aver compreso quella comune teoria delle idee, che preteso aveva di abbattere; e di averno stabilito una nuova, la quale era tanto insufficiente a dimostrare l'esistenza del mondo esteriore, quanto l'ipotesi da lui combattuta, senza dire che una tale ipotesi fosse già da lungo tempo abbandonata (*a*). Le apparenti doti di Brown, l'eloquenza di cui era dotato, e l'intrepidezza, colla quale seppe far valere il suo ingegno, non solamente intiepidirono l'ardor della scuola, ma le fecero dare passi retrogradi verso quelle dottrine, che aveva già condannato (*b*). Cotesto cangiamento avveniva intorno al tempo, in cui la *craniologia*, onorata del titolo di *frenologia*, passava di Francia in Inghilterra, e cercava ridare la vita alla filosofia di Darwin e di Priestley (*c*). D'altra parte l'Inghilterra nutriva già in se stessa un numero non picciolo di ammiratori della filosofia critica di Kant, di cui il professore Nitsch e il dottor Willich erano stati in quell'isola i propagatori (*d*). Quantunque una logica comparazione tra questa dottrina, e quella di Reid non faccia scoprire veruna somiglianza tra loro, anzi le dimostri l'una coll'altra incompatibile; pur tuttavolta non è mancato chi abbia ravvisato un'analogia tra' principî di entrambe, d'onde di poi è nato il desiderio di conciliarle insieme, e di ricavarne una filosofia eclettica, più atta a soddisfare il gusto per le idee trascendenti, alle quali la presente età crede attaccata la perfeziono delle umane conoscenze. Questa tendenza sopratutto dopo ristabilita la reciprocazione delle politiche relazioni tra' popoli dell'Europa, e con essa la libera comunicazione de' loro scientifici prodotti, ha fatto sì, che ognuno abbia cercato di trovare ne' pensieri dell'altro di che riempiere i vacui delle rispettive dottrine speculative. Così è avvenuto alla filosofia quel che altra volta intervenne alla religione de' popoli pagani, i quali a forza di studiare i riti peregrini, e di dare ricetto alle altrui tradizioni, composero uno stranio e bizzarro politeismo, di cui poi divenne impossibile svolgere ulteriormente il senso e le figure. Diciamolo dunque,

---

(*a*) V. la lezione XXV. di Brown.

(*b*) V. Revue d'Edimbourg. Octobre 1830, n. 103.

(*c*) Vedi sopra a pag. 322.

V. la *Zoonomia* di Darwin, e le *Ricerche sulla materia, e sullo spirito di Priestley*.

(*d*) V. *Aperçu préparatoire général des principes du professeur Kant sur l'homme le monde et la vérité;* soumis à la considération des savans par F. A. Nitsch, Londres 1796, et *Élémens de la philosophie critique* de Willich.

senza timore di offendere i partigiani di queste nuove dottrine, è surto nel secolo decimonono un politeismo filosofico, tinto a diversi colori, e privo d'ogni carattere di uniformità, il quale ha abborrito il gusto del semplice e del vero. In questo politeismo scontrasi la così detta *filosofia progressiva,* che promette alla umanità un continuo e successivo avanzamento, per lo quale perverrà allo stato della perfezione. Ella cammina verso questo segno per una linea determinata, nella quale tutti i grandi fenomeni del mondo morale, cioè le religioni, le diverse ere filosofiche, e le politiche conversioni figurano come altrettanti punti di passaggio, de' quali ciascuno è l'espressione d'un *dato momento della vita della umanità.* Di tai momenti ognuno racchiude e contiene in se il germe dell'altro, che debbe succedergli, e che si andrà sempre più avvicinando a quell'ultimo stato, nel quale la sapienza morale e la civile toccheranno l'apice di loro perfezione. A tal romanzo di poetica sapienza conviene certamente più la trasceudente dottrina di Kant, che la modesta filosofia di Reid. E non solamente la critica della ragion pura è più atta a rappresentare quella futura luce, cui la mente dovrà pervenire; ma il suo linguaggio può meglio adombrare le allegorie di quella nuova vita. *L'obbiettivo* e il *subbiettivo*, i *fenomeni* e i *noumeni*, l'*io* e il *non io*, l'*assoluto*, il *condizionale*, l'*unità*, il *dualismo* acquistano già ogni giorno maggiore autorità presso gli attoniti proseliti della ragion pura; e già il linguaggio filosofico è stato convertito in formole, delle quali le anzidette voci sono i principali esponenti.

Siccome noi non iscriviamo per costoro, così non temiamo i loro motteggi. D'altra parte, prima di entrare nella disamina delle obbiezioni fatte a Reid, uopo era esporre da qual fondo elle provenissero. Le nuove scuole di *eclettici*, di *fisiologisti*, di *semi-cantisti* e de' *filosofi progressivi* accusano oggi la dottrina della scuola scozzese come un'arida filosofia, che isterilisce lo spirito, e lo condanna alla credulità e alla ignoranza. Nè manca tra costoro chi l'accusi pure di tendenza a quei medesimi errori, contra i quali dimostrò ella maggiore zelo; sì che vorrebbero farla passare come fautrice ad un tempo del materialismo, dell'idealismo e dello scetticismo. La sola grazia forse, che questi suoi nemici le concedono, è il supporre, che Reid nol volesse, ma che incautamente avesse stabilito principî fecondi di conseguenze ben diverse da quelle da lui antivedute; il che conterrebbe una giustificazione della volontà, fatta a spese del suo sano giudizio. Noi sarem fedeli al proposito di non parlare degli autori viventi, ma siccome questi altro non han fatto che ripetere quel ch'era stato già detto, così rispondendo agli antesignani, risponderemo ancora a'nuovi detrattori della filosofia dello spirito umano. Del resto non vogliam dire, che la dottrina scozzese sia esente da ogni neo, nè intendiamo rinunziare al giudizio critico, che abbandonar sogliono quelli, che assumono la divisa di puri apologisti. Che anzi distinguiamo nella dottrina di Reid due parti, una categorica, nella

quale stabilì principî generali ed assoluti; l'altra ipotetica, in cui dichiarò essere i suoi *saggi* un primo tentativo, che altri dopo di lui avrebbe potuto perfezionare. Da una imparziale discussione delle obbiezioni potrà facilmente rilevarsi quel che intorno ad essa rimanga a desiderare. Tutte le cennate obbiezioni son comprese nelle seguenti quistioni:

I. È egli vero, che il metodo induttivo, proposto da Bacone, e applicato da Reid, conduca la filosofia dello spirito umano al materialismo, e ne formi una dottrina gemella di quella, che stabilir volevano i fisiologisti?

II. Con qual fondamento dicesi che il nuovo concetto di Reid intorno alla percezione, sia una verità sterile, più negativa che affermativa, la quale distrugge gli antichi sistemi, senza dare al nuovo una base più ferma di prima?

III. È egli vero, che il nuovo concetto della percezione, immaginato per abbattere l'idealismo, e con esso lo scetticismo, ricada nell'uno e nell'altro insieme?

IV. Che di vero è nella imputazione di aver impoverito la scienza, rendendola pura spettatrice de' fenomeni dello spirito umano, e di avere interdetto la mente persino dalla speranza di aspirare a quella progressiva perfezione, cui la natura la invita?

V. Che dell' aver negato la possibilità della ontologia?

VI. Che de'giudizî intuitivi, delle prime verità, e della partizione di tali verità?

VII. Che de' principî istintivi e delle conseguenze di tale teoria?

VIII. Che dell' avere renduto arbitro della filosofia il senso comune?

IX. Che in fine della partizione delle umane facoltà?

I. Tendenza del metodo al materialismo.

Quanto alla prima, dicesi che la psicologia scozzese, a guisa d'una empirica notomia, enumera e minutamente descrive i fenomeni dello spirito, senza nulla spiegare de'grandi problemi filosofici, a rispetto de'quali apertamente professa la sua insufficienza; che per tal modo ella si accorda esattamente colla scuola fisiologica, la quale collo stesso metodo pretende di pervenire alla cognizione dello spirito umano; che a Locke fu dato l' onore di avere osservato e descritto l'umana intelligenza come si osservano e si descrivono le proprietà d'un animale, o di un vegetabile; che del merito di questa analisi ha più volte parlato Reid e la sua scuola; che tale fu ancora il metodo di Tracy, il quale espressamente dichiarò non potersi acquistare la perfetta conoscenza di qualunque animale, se non si conoscano le sue facoltà intellettuali, e però doversi risguardare l'ideologia, come una parte della zoologia; che da tale autorità guidato Cabanis definitivamente aggregò alla fisiologia la scienza dello spirito umano; che sebbene gli scozzesi non abbiano espresso un tal pensiero, hanno pur tuttavolta assimilato lo studio dello spirito a quello di tutti gli altri fenomeni naturali; che le conseguenze di tal principio si fan manifeste nelle opere di Darwin e di Brown, e nelle

dottrine che professa la moderna filosofia inglese, la quale è caduta nelle mani de' fisiologisti. Per questi motivi si conchiude, che la scuola scozzese, quantunque annunzî principî diversi, pure tenda a congiungersi colla scuola de' fisiologisti, per forza così del metodo, come del concetto ch'ella formossi della scienza dello spirito umano.

Gli esposti argomenti son fondati sopra la materiale analogia delle anatomiche sezioni. Il metodo, che vuol dire l'ordine delle idee e del discorso, applicato a due diversi generi di conoscenze, gli confonde forse e gl'identifica in un solo? L'osservare per mezzo della riflessione le relazioni degli obbietti della percezione, il distinguere le idee semplici dalle complesse, il discernere gli elementi de' giudizî, è lo stesso che adoperare il coltello anatomico, o un reagente chimico? Che se l'analogia de' pensieri si volesse ricavare dalle similitudini de' vocaboli, mancherebbe il mezzo di schivare una tale accusa, perchè ognun sa, che il linguaggio modellato interamente sopra le cose sensibili, non si presta, se non per via di traslati, alla espressione degli obbietti e delle nozioni dello spirito. La tacita tendenza al materialismo poi è smentita da' manifesti principî di quella scuola. Senza più tornare a lunghe citazioni, leggasi la bella e modesta confutazione del sistema delle vibrazioni di Hartley, fatta da Reid, e ci sia soltanto permesso di addurne la conclusione: « non varrebbe meglio, dic'egli, confessare, che per rispetto alla percezione noi ignoriamo la natura di tutte le impressioni fatte sopra i nervi e nel cervello, anzichè accendere il nostro orgoglio colla chimera di una scienza all'uomo negata, e così corrompere la filosofia colla illegittima mistura delle ipotesi (*a*) ».

Non diremo, che il famoso concetto di Tracy, il quale fa della ideologia una parte della fisiologia, fu da' primi autori della scuola scozzese risguardato come la formola dell'assoluto materialismo. Nè diremo, che il citare l'autorità di Brown, è un dimostrare aperta parzialità, perchè ripugna alle regole della sana logica l'addurre in esempio le opinioni del corruttore della scuola, per dimostrare i principî del suo fondatore. In fine vuolsi notare, che la medesima scuola è accusata ad un tempo di due vizî, de' quali uno esclude l'altro, cioè di tendenza al materialismo e all'idealismo insieme. Non rispondiamo per ora alla imputazione di quest'altra tendenza, ma giova intendere i motivi, sopra i quali è fondata. « La più volgare obbiezione, dice Stewart, fatta sinora a' nostri metafisici scozzesi è che nel parlare della natura umana abbiano interamente trascurato la sua parte organica. Dal disprezzo, ch'essi han professato per ogni sorta di teoria fisiologica, relativa a' fenomeni intellettuali, si è argomentato, che fossero disposti a considerare lo spirito umano, come sottratto interamente all'azione delle cause fisiche ».

(*a*) II. Essai des facultés, que nous devons à nos sens. Chap. III. in fin.

Il signor Belshalm ha spinto sì oltre una tale supposiziono, che accusa Reid di essere stato poco coerente a se medesimo, allorchè riconobbe, essere una certa conformazione del cervello necessaria alla memoria. A tale accusa si può francamente rispondere, che da Bacone in poi niuna setta filosofica ha avuto intorno a ciò idee più esatte della scuola, cui il dottor Reid apparteneva (a) ». Tanto è lontano che possa supporsi amore per le ipotesi fisiologiche in chi *le ha voluto di proposito rimuovere dallo studio de' fenomeni dello spirito!*

Del resto questa obbiezione uscita dalle moderne scuole, si rannoda alquanto ad un'altra più antica, la quale non de' esser passata in silenzio. Reid, dissero i primi suoi contraddittori, presuppone come concessa la natura dello spirito, di che appunto dubitano i materialisti. Perchè non dimostrare quel che forma la base del sistema, e perchè lasciare in dubbio la natura del principio pensante? Una tale reticenza indica la sua mal ferma opinione intorno all' immaterialità della sostanza intelligente. Quest'altro argomento non è meno specioso del primo, perchè richiede una dimostrazione da chi non dubita della immaterialità della sostanza pensante. È artifizioso altresì, perchè suo scopo sarebbe il commettere la verità del sistema alla fortuna d'una dimostrazione dell'essenza della natura pensante. Chi non rileva l'immaterialità della sostanza pensante dagli stessi suoi attributi, inutilmente l' attenderebbe da una diretta dimostrazione. L'*essenza* delle cose è il fatto del Creatore, nel quale non può l'uomo penetrare; e però la scienza induttiva dello spirito umano si astiene da qualunque speculazione intorno alla natura della sostanza pensante, e rivolge la sua attenzione a' fenomeni, che il senso intimo ci manifesta, e alle leggi dalle quali questi son retti: per tal mezzo conosce le sue qualità, le distingue da quelle della materia, e ferma i suoi passi in quel punto, oltre il quale l'osservazione non può più penetrare. Così, senza dare una diretta e metafisica confutazione del materialismo, dimostra colle leggi stesse del pensiero la diversità e l'incompatibilità delle due sostanze.

II. Inutilità della teoria della percezione.

Passando ora alla seconda obbiezione, quelli che vollero deprimere il merito della nuova teoria della percezione, dissero due cose: la prima, che l' aver negato l' esistenza delle immagini nello spirito, sia una verità negativa, per se stessa sterile e di niuna importanza: la seconda, che cotesta opinione era universalmente abbandonata, quando Reid imprese a combatterla. Circa la prima rispondesi, che una verità negativa, al pari d' una affermativa, può essere importante, quando rimuovo l' errore, e può essere conversa in una equivalento proposizione affermativa, di cui la negazione appunto costituisce l' errore; sì che la diversa forma della proposizione non entra per nulla nel giudizio della sua importanza. In fatti quando Reid negò

(a) Stewart. Histoire abrégée de la philosophie. III. Partie.

l'esistenza delle immagini, venne a dire che i corpi stessi sono gli obbietti immediati del pensiero. Ora, e dalla negativa, e dall'affermativa nascono conseguenze importantissime, che abbiam di sopra rilevato. Dalla negativa discende, che le idee non sono Esseri, o obbietti gratuitamente creati dallo spirito; e dall'affermativa, che le qualità sono ne' corpi, o da'corpi occasionate, e non nello spirito; che l'obbiettiva verità loro porti seco la credenza della esistenza degli obbietti percepiti, e che questo è il principio della certezza intuitiva (*a*). Non v'ha dunque dubbio, che dal primo anello della percezione dipendano le verità fondamentali della filosofia dello spirito umano; rimane soltanto a vedere, se il merito di averla meglio degli altri stabilita, appartenga alla scuola scozzese.

Il dottor Brown, che è il più acre oppugnatore della teoria di Reid, pretese dimostrare, che al tempo in cui questi scrisse, l'*idea immagine* non era più che una impropria espressione, o un *reliquato* di una vieta opinione intorno alla percezione, non altrimenti che il *nascere* e il *tramontar* del sole son residui di quella vecchia astronomia, che faceva viaggiare ogni giorno il grande luminare del mondo intorno all'atomo che rischiara; che Cartesio, Arnaldo e Locke, citati da Reid, come esempî di tal significato, dicessero tutt'altro di quel che questo scrittore aveva supposto. Negò in somma che costoro avessero creduto alla esistenza delle immagini, o che risguardato le avessero, come antecedenti alla percezione, o come cause immediate di esse. A suo modo d'intendere, il vocabolo idea, nel linguaggio delle moderne scuole significava, non un Essere intermedio tra l'obbietto e la percezione, ma sì bene la modificazione, o lo stato dello spirito che percepisce (*b*).

Noi crediamo poterci dispensare dall'esaminare storicamente la verità d'un tal assunto, tra perchè manifesto è il senso degli autori citati da Reid, e perchè trattasi di opinioni divulgate, che tutte le storie della filosofia hanno diffusamente illustrato. Chi può dubitare, che Aristotele sotto il nome di forme, o di specie sensibili, non avesse inteso parlare delle immagini, considerate come mezzi da spiegare la comunicazione tra gli obbietti materiali e lo spirito? E chi potrà dubitar del concetto di Platone, a giudicarne dal paragone della spelonca che nel suo fondo riceve dalla luce riflessa le immagini degli obbietti, che passano davanti alla sua bocca? Chi potrà negarlo delle immagini visibili di Locke, e delle impressioni di Hume? Chi, delle specie sensibili dello stesso Newton, trasportate da'nervi nel sensorio degli animali, al quale è presente la sostanza sentente? Chi, nel senso di Malebranche, il quale dopo aver distinto le percezioni in due spezie, le interne cioè e l'esterne, espressamente dichiara, che l'anima non ha bisogno

---

(*a*) V. sopra a pag. 363.
(*b*) Brown Lez. XXVII.

delle idee per le cose che sono dentro di se, ma non può percepire le esterne se non per mezzo delle idee? Chi in fine, di Berkeley, il quale si sforzò di dimostrare che tutti gli obbietti sensibili altro non sono che pretle idee dello spirito? In somma tutti quelli che rivocarono in dubbio l'esistenza del mondo esteriore, non per altra ragione rinegarono la certezza intuitiva de' sensi, se non perchè presupposero, che la percezione da noi si facesse per l' opera d' un *medio*, che sono appunto le *idee* (*a*).

Avendo dunque come indubitata la verità storica delle cennate opinioni, esaminiamo piuttosto il senso metafisico della quistione intorno alle idee, per discifrare che intesero dire coloro, i quali presupposero la necessità delle immagini, o delle specie sensibili? Due cose: la prima, che non potendo gli obbietti materiali avere comunicazione con un Essere sentente e pensante, fosse necessario un *medio*, per lo quale quelli passassero a questo: la seconda che atteso un tal passaggio, l' Essere, o la sostanza sentente e pensante, percepisce immediatamente non gli obbietti, ma il *medio* per lo quale son quelli passati. Di queste due proposizioni, una è la causa, l' altra è l'effetto. Quanto alla causa, ella è manifestamente una ipotesi, o una spiegazione del fatto della natura, ricavata da similitudini di cose materiali. Le impressioni del suggello nella cera, e le immagini vedute nello specchio o ritratte dalla pittura, o prodotte dalla riflessione della luce, somministrarono i tipi di questo concetto, del quale l' ultimo senso è, che ignorando noi, come la natura renda noti i corpi allo spirito, in luogo di confessare la nostra ignoranza, ricorriamo ad una confusa nozione, della quale non possiamo rendere ragione alcuna. Ma se un filosofo più modesto, schiettamente riconoscendo la propria naturale insufficienza, schivasse di stabilire come dogma, che i corpi per penetrare insino allo spirito abbian bisogno d'un medio, ed accettasse il fatto della sensazione e della percezione, quale ci vien dalla natura; è manifesto che egli rifiuterebbe ad un tempo l' ipotesi e la conseguenza. Non ammettendo la necessità delle immagini, verrebbe per conseguente a riconoscere l' immediata percezione degli obbietti. Ora è egli vero che prima di Reid niun altro abbia creduto alla immediata percezione degli obbietti? Reid confessa essere stato Arnaldo il primo a combattere le immagini rappresentative, senza avere per altro stabilito l' immediata percezione dell' obbietto, e senza avere distinto le diverse operazioni della mente nella facoltà del percepire. Noi abbiamo di sopra veduto, come Arnaldo avesse negato l' esistenza delle immagini, dichiarando non pertanto rappresentative le idee, e distinguendo una realità obbiettiva diversa dalla formale. Non osò egli affermare, se gli obbietti sensibili, rappresentati dalle idee, fossero o non fossero fuori dello spirito che percepisce; e correndo dietro al principio

---

(*a*) V. Reid II. *Essai des facultés intellectuelles de l' homme.*

unico di Cartesio, rifuggissi sotto l'infallibile fede del Creatore, per accertarsi, che i sensi non potessero ingannarlo. In fine senza distinguere la sensazione dalla percezione, nè il subbietto senziente dall'obbietto sentito, involse le operazioni della sensazione, della percezione, e della coscienza nell'oscuro vocabolo di *modificazione dell' anima* (a). Qual comparazione può farsi tra questa dottrina e quella che riconosce come suo principio assoluto l'immediata percezione degli obbietti; che distingue la sensazione dalla percezione; che nella percezione distingue il subbietto che percepisce dall'obbietto percepito; che determina i gradi di conoscenza e di certezza, che quello acquista a rispetto di questo; e che separa le funzioni della percezione da quelle della coscienza, non perchè la percezione non sia consapevole di se stessa, ma perchè si sconoscerebbe l'ufizio della coscienza, se in luogo di considerarla come una facoltà universale dell'anima, presente a tutte le sue operazioni, si risguardasse come una semplice emanazione della percezione? E quì parci aver detto abbastanza della seconda obbiezione.

III. Tendenza all' idealismo e allo scetticismo.

Circa la terza, Brown ricomparisce insieme con altri oscuri filosofi, per accusare Reid di non aver ben compreso la forza de' principî, co' quali pretese combattere lo scetticismo di Hume; e in cambio di rimuoverlo, gl'imputa di averlo radicato co' suoi proprî argomenti. A senso di costoro lo scetticismo ripullula per più vie dagli scritti di Reid: la prima, per non avere dimostrato l'immediata percezione dell' obbietto: la seconda per avere ammesso l'esistenza del mondo esteriore sopra motivi di credenza istintiva, la quale è di sua natura indimostrabile: la terza per avere sostenuto una inutile tesi, la quale ha lasciato intatto l'argomento di Hume: la quarta finalmente, la più singolare di tutte, per aver separato la sensazione dalla percezione. I tre primi capi son di Brown, il quarto di un metafisico italiano, di cui ci piace nascondere il nome. Scorriamo rapidamente queste false e meschine censure. La prima e la seconda contengono la stessa proposizione, riferibile ora alla facoltà del percepire, ora agli obbietti percepiti. Qual dimostrazione maggiore della verità intuitiva e della credenza al fatto della natura? Vorrebbesi, che la ragione umana autenticasse col ragionamento quel che la natura ci ha dato come certo ed evidente, o sia pretenderebbonsi da parte della ragione diritti anteriori alla sua esistenza. Quelli solamente che così ragionano, possono concepir la natura, come un Essere fallace, le credenze e gl'istinti come altrettante leggi d'una necessità menzognera, e l'uomo zimbello d'un destino derisore. Per costoro il ragionamento stesso nulla vale, perchè togliendo essi ogni autorità a' principî ne' quali è fondato, distruggono del pari ogni ulteriore deduzione. Il pretendere dunque una dimostrazione *razionale* della immediata percezione dell' obbietto, è una *conclusione*

(a) V. sopra a pag. 160.

scettica, a rimuover la quale è inutile il ragionamento. Chi non vuol concedere alla credenza de' sensi la maggiore di tutte le autorità, rinunzia alla esistenza del mondo esteriore, ed esce dal consorzio della filosofia e della ragione.

Ma Reid, dice Brown, ha voluto attaccare Hume dal lato più debole, che è quello delle immagini, lasciando intatti i suoi argomenti logici, che sono invincibili. « Lo scetticismo, egli dice, ha un' altra base più soda, e diversa dalla supposizione delle immagini. Considerando le idee, come un' *affezione*, o *stato dell' anima*, dirà lo scettico, che la percezione, come ogni altro sentimento, è una modificazione o uno stato dello spirito; che la coscienza ci rende testimonianza di questo stato, e non degli obbietti esterni, i quali entrano a far parte della scena della nostra interna rappresentazione. L' avere dunque rimosso l' ipotesi delle immagini, nulla toglie alla forza logica del secondo argomento; per modo che di due scettici, de' quali uno si attenesse alle immagini degli obbietti, e l'altro al considerar le idee come una modificazione dell' anima, sarebbe più facile confondere il primo, mentrechè nulla potrebbesi rispondere al secondo, il quale continuerebbe a dire, che la coscienza gli manifesta soltanto *uno stato*, o *una affezione dello spirito*, di cui nulla vede fuori della coscienza (a) ». E quì convien osservare, che Brown rilevando la forza di tale argomento, altro non fa, che esporre il suo proprio concetto; il che si rende tanto più manifesto, quanto suo impegno è il dimostrare, che lo scettico e l' ortodosso giungono ad un punto, nel quale l'uno non può più persuadere l'altro. Questo punto è la conclusione, che il ragionamento è in aperta opposizione colla coscienza. Lo sforzo logico, che Brown ha fatto per provare, che Reid schivato avesse il principale argomento dello scetticismo, manca di verità, dapoichè questo autore ha sempre parlato di realità formale e non obbiettiva, o sia ha coll' osservazione de' fatti dimostrato che la percezione porti seco la credenza invincibile, o la convizione della esistenza materiale dell'obbietto. Ora se questa conclusione è vera, ella colpisce tanto l' ipotesi delle immagini, quanto l' altra della semplice modificazione dello spirito. Che se si ricorra alla insufficienza della coscienza, o sia se questa debbasi dichiarare fallace, e false le credenze, le quali conducono l'uomo nel cammino della vita e nell' uso delle sue facoltà, noi risponderemo con Reid « che l' autorità di tali credenze è maggiore, e più antica della filosofia, la quale da essa attigne i principî suoi; e che se fosse ella insensata a segno da volergli abbattere, si seppellirebbe sotto le proprie rovine. Scopo di questa insana filosofia sarebbe l' insegnare che l' uomo è un fantoccino, formato da qualche temerario discepolo del grande artefice, di

(a) Lez. XXVIII.

cui contraffar volle l'opera. Se a lei dovessimo credere, cotesto fantoccino potrebbe sotto una dubbia luce apparire sopportabile, ma esposto alla grande luce del sole, si scoprirebbe essere una rozza e mal congegnata macchina. E quel che è peggio, più noi conosciamo le altre parti del gran tutto, più esse c'incantano e destano la nostra ammirazione. Per poco che io conosca l'ordine del mondo planetario, la terra che abito, i minerali, i vegetabili, il mio proprio corpo, e tutte le leggi che reggono le varie parti dell'universo, una tal cognizione presenta al mio spirito maravigliose, grandi, e maestose scene, e contribuisce alla felicità, del pari che alla potenza mia. Ma quando rientro in me stesso, e mi volgo a considerare il mio spirito (quello spirito che mi rende capace di comprendere le maraviglie della creazione, e di goderne); mi accorgo essere stato in un castello incantato, che nulla aveva di reale, ingannato dagli spettri e da varie apparenze. Arrossisco allora internamente di essere stato schernito da me stesso, son vergognoso del mio proprio essere, e della illusione di cui sono stato giuoco, e non posso dispensarmi dal deplorare il mio tristo e crudele destino. Tu dunque, o natura, non formasti l'uomo, che per dileggiarlo? Perchè hai tu sì crudelmente abusato della credulità d'una innocente creatura; o almeno perchè le hai tu tolto la benda, che le impediva di vedere sin dove tu l'avevi ingannata? Se questa è la filosofia della natura umana, non entrare, o anima mia ne'suoi segreti! Questo è certamente il frutto dell'albero vietato, gustando il quale mi vedrei tosto nudo, spogliato di tutto, e forse ancora privo di me stesso. Del mio essere e dell'universo che lo circonda resteranno appena poche idee fuggitive, simili agli atomi di Epicuro, nuotanti in un immenso vacuo (129) ».

Che diremo di quell'altra obbiezione, che imputa a Reid di avere aperto larga strada allo scetticismo, per avere distinto la percezione dalla sensazione, e per aver voluto che tra l'una e l'altra non fosse somiglianza di sorte alcuna, sì che que' due fatti nascessero in noi contemporanei, e senza far conoscere ragione alcuna di loro? Più notabile ancora è il rimedio, che l'autor della censura propone, acciocchè si evitino le conseguenze di tal dottrina, cioè che l'immediata credenza della esistenza degli obbietti materiali, attribuita da Reid alla *percezione*, si conceda alla *sensazione*, e questa da subbiettiva che era, divenga obbiettiva. Ma quanti errori non contiene cotesta censura? La percezione si darebbe a' sensi, e si darebbe loro altresì il giudizio, la formazione delle idee generali, e con esse la facoltà di astrarre. Imperciocchè dovrebbe la sensazione giudicare degli obbietti, e prima di giudicarne formare l'astratta nozione dell'esistenza, o almeno possederla implicitamente come una verità manifestatale dalla natura. E non è questo un confondere la sensibilità colla intelligenza?

IV. Dell'aver limitato la scienza alla sola osservazione de' fatti.

Intorno alla quarta, è accusata la filosofia di Reid di avere circoscritto il campo degli studi speculativi, e di avere così compresso l'ardore delle

metafisiche investigazioni. Ma i limiti proposti da Reid alle ricerche metafisiche son quelli stessi, ne' quali con tanto successo si spaziano le scienze fisiche; son quelli proposti dal grande ristauratore delle scienze, e son pur quelli, che la natura ci addita. La diversità de' nuovi e de' vecchi limiti sta nella differenza, che passa tra l'osservazione de' fatti, e la libera concezione delle ipotesi, o sia tra 'l vero e il falso scopo della scienza. Se il vero dispiace, perchè impone alla ragione il debito di non penetrare nel segreto della natura, e di ricercare soltanto quel che può essere utile; se questi sono i motivi, pe'quali dispiace il retto e corto sentiero della scienza; quelli che vogliono ampliargli, formino pure una filosofia a lor grado. Dicon costoro, che Reid e la sua scuola abbiano stabilito come unico scopo della scienza la conoscenza de' soli interni fenomeni dello spirito, proscrivendo tutte le quistioni metafisiche, perchè di loro natura insolubili, perchè ci sviano dal vero studio dello spirito umano, e perchè sono state cause degli errori e del discredito della filosofia. Contra questa sentenza di condanna esclamano gli adoratori del progresso filosofico, e fanno il seguente ragionamento: « Se la scuola scozzese avesse solamente detto, che le ricerche intorno alla natura dello spirito debban cominciare dalla conoscenza de' fatti, e debbano essere a questi subordinate; se dicesse che il non avere servato un tale ordine, ha fatto prendere alla scienza un falso cammino, e l'ha renduta sofistica e puerile; se avesse ancora preteso, che le quistioni metafisiche fossero interamente separate dalla osservazione de' fatti, per ischivare ogni giudizio misto delle une e degli altri; comunque una tal determinazione di limiti potesse essere tacciata di eccessivo rigore, consentiremmo di accettarla senza veruna restrizione. Ma ella è andata troppo oltre, quando ha osato affermare che le quistioni intorno alla natura dello spirito sono insolubili, che oltrepassano la portata dell'umana intelligenza, e che per conseguente debbano essere risguardate come estranee alla scienza. Quì la scuola trapassa i limiti del vero, abbandona il retto senso, e par che voglia esercitare una *reazione* contra le quistioni metafisiche, le quali se in altro tempo occuparono troppo luogo nella scienza dello spirito umano, non però debbono esserne interamente sbandite ». Da ciò apparisce che l'accusatore le abbia per *solubili*, e come tali, comprese nella capacità della mente. Intendiamo bene il suo risentimento contra la scuola scozzese: le imputa il grave peccato di aver negato le possibilità della scienza ontologica, il che ci mena a discettar della quinta obbiezione, dalla disamina della quale nascerà una conclusione a quella e a questa comune.

V. Utilità e limiti della ontologia.

Non sapremmo meglio proporre l'argomento *della utilità e de' limiti della ontologia*, che prendendone l'enunciazione dal più illustre tra'suoi moderni difensori. « Il mondo e le cose ch'esso racchiude ci si mostrano per la sola superficie loro, o sia per la parte apparente. L'osservazione abbraccia soltanto il fenomeno, ma l'intelligenza qui non si ferma, e s'interna nel

profondo di quel che sottostà alla superficie, e ivi scorge *cause* e *sostanze*, le quali sebbene sieno invisibili, non però posson dirsi non esistenti. Conosciuta l'esistenza delle cause e delle sostanze, la mente colloca queste e fa agire quelle in uno spazio e in una durazione di tempo del pari invisibili all'osservazione, ma non meno reali delle prime; e siccome annoda col pensiero gli effetti alle cause, e gli attributi a' subbietti, e involve questi concetti nell'immenso teatro dello spazio e del tempo; così le par di vedere una catena di *realità*, le quali rannodansi ad una *realità* superiore, che è *Dio*, e di cui la durata e lo spazio sono gli attributi. In somma al di là del mondo visibile, la mente concepisce un altro mondo invisibile, nel quale sono le cause, le sostanze, il tempo, lo spazio, e di cui Dio è il centro. Questo mondo invisibile è il suggetto della ontologia, la quale comincia dal punto in cui finisce l'osservazione. Nel percorrere la scala dall'apparente insino all'invisibile, e dal reale al presunto, scontransi molti problemi, tra'quali quelli intorno alla natura dello spirito e alla Divinità. Se tali problemi possano essere risoluti, e per qual via, questo è quel che noi chiamiamo possibilità e metodo della scienza ontologica. La sua definizione e la sposizione de' suggetti, circa i quali versa, bastano a farne comprendere l'importanza ».

Se questa è la definizione, e tale lo scopo della ontologia, non è chi non trovi ingiusta la condanna, e false le ragioni della sua proscrizione. Avrebbe la scuola scozzese condannato l'intera metafisica, o sia lo studio del mondo invisibile, e delle relazioni tra la materia e l'intelligenza. Ma, o non è questa la definizione della ontologia, o tal non è il pensiero di Reid e de' seguaci suoi. E quì giova esaminare complessivamente il concetto anche di Stewart, comechè di lui non ancora abbiam fatto menzione.

Metafisica.

Distinguiamo le definizioni che in diversi tempi sono state date della metafisica, e della ontologia, la quale essendo una parte di quella, ruppe i suoi proprî e naturali confini, e entrò a devastare il campo della madre. Aristotele, che fu il primo a dare forma alla metafisica, intese in essa comprendere la scienza de' principî, le cause efficienti delle cose materiali, la cognizione delle facoltà e delle operazioni dell'anima, e in generale la cognizione d'ogni natura spirituale, incominciando dalla prima di tutte le nature, che è la *divina*. E siccome la cognizione de' cennati argomenti trapassa, o trascende quella delle cose sensibili, così le fu data denominazione convenente all'altezza del suo suggetto, *μετα τα φυσικα (post vel ultra res physicas)*. Ognun vede che la denominazione tanto accetta a'moderni di *filosofia trascendente*, è un pretto omonimo dell'antica. La metafisica dunque per antica partizione abbraccia la scienza dello spirito, o la *psicologia*; l'ordine dell'universo, o la *cosmologia*; e la cognizione della Divinità e degli attributi suoi, o la *teologia naturale*. Per l'importanza e sublimità di tali argomenti meritò sin dal nascere suo l'epiteto di *prima filo-*

sofia. Cotesta scienza non pertanto portò seco due vizî, che dir potremmo ingeniti: l'investigazione dell'origine di tutte le cose: l'amor delle favole, e delle ipotesi: il primo, figlio della naturale curiosità dell'uomo: il secondo nato da' falsi principî dell'antica filosofia naturale. A queste due cause corruttrici del suo sublime e salutare scopo, accoppiossi alquanto più appresso l'abuso dell'arte dialettica, per lo quale tanto si distinse la scuola peripatetica, ed indi la scolastica sua figlia. Da tali cagioni derivò che la metafisica, sviata dal retto sentiero della ragione, divenisse una scienza d'ipotesi e di sottigliezze; e il suo linguaggio degenerasse in un gergo di parole e di confuse nozioni, le quali condussero la mente, e con essa l'umana cognizione ad un fantastico idealismo. Vide Bacone il falso cammino della metafisica, e volendo da quello richiamarla, propose la partizione in due della così detta filosofia naturale, nella *fisica speciale*, e nella *metafisica;* dando a quella l'investigazione delle cose materiali e delle relazioni loro, e a questa le nozioni astratte, e i subbietti costanti e immutabili della natura. In altri termini la *scienza fisica*, giusta il concetto di Bacone, presuppone l'esistenza, il moto e la necessità, che vuol dire la coordinazione delle cause naturali, laddove la metafisica presuppone l'intenzione e le idee. Di qua nacque, che la prima versar dovesse circa la *materia* e l'*efficiente* suo; e la seconda circa la *forma* e il *fine.* E per meglio dichiarire il concetto di Bacone, giova avvertire, che le condizioni relative e accidentali degli Esseri, come la quantità, l'identità, la diversità, la possibilità, dovevano far parte della fisica, cui trasferì il nome e l'onore di *prima filosofia.* Da tal concetto derivò, che alla fisica generale (la quale appunto tratta delle condizioni comuni a tutti gli Esseri materiali) fu dato il nome di *metafisica de' corpi*, denominazione impropria, perchè ricavata da una falsa analogia, allora fondata ne' principî e nel metodo comune ad ambe le scienze. Venne alla perfine il tempo, in cui la fisica generale sdegnò una tale assimilazione, e questo tempo comincia dal punto, in cui ella abbandonando il dogmatico, e le ipotesi della filosofia razionale, entrò nel cammino della induzione, e dell'analisi.

Cartesio dalla sua volta concepì pure l'idea d'una *filosofia prima*, di cui scopo fosse l'indagare i principî dell'umana cognizione, i quali servon di scala alla nozione della necessaria esistenza di Dio, e preparano la mente alla investigazione de' principî della materia, e alla contemplazione dell'universo. Il concetto di Cartesio separò per la prima volta il mondo intellettuale dal materiale, e richiamò lo spirito alla contemplazione di se medesimo. Seguendo le tracce di Cartesio e di Bacone, formò Reid la sua *prima filosofia*, che chiamò scienza dello spirito umano, e considerolla come la radice o il tronco comune, da cui prendono nutrimento tutte le umane conoscenze. Separò egli del pari il mondo materiale dall'intellettuale, ma riconobbe essere uno il mezzo da internarsi nella conoscenza dell'uno e dell'altro, l'osserva-

zione cioè e la sperienza, rimosse le congetture e le ipotesi, le quali avevano per lo innanzi corrotto tanto le scienze naturali, quanto le metafisiche. Nell'adoperare non pertanto l'osservazione, come instrumento d'investigazione, faceva uopo misurare la sua forza per non cadere in nuove illusioni ed errori. « Quantunque lo spirito umano, egli disse, sia la più nobile delle opere di Dio, e per conseguente la più degna di essere studiata, e sebbene sia a noi la più vicina; pur tuttavolta difficile è lo svolgerne le operazioni in modo da formarne distinte nozioni. La difficoltà è tale, che in niun'altra scienza gli uomini del più sublime ingegno sieno tanto caduti in errori ed in manifesti assurdi, quanto in questa. Tali errori sono la causa del pregiudizio universalmente radicato contra le investigazioni metafisiche; e dal perchè si è per secoli errato, si è conchiuso che vana e chimerica fosse la scienza. Ma se il volgo cede alla impressione di tal pregiudizio, non ne segue che la stessa forza aver debba nell'animo de' contemplatori. Già due secoli sono, la filosofia naturale era quasi nel medesimo stato; e se Galilei, Torricelli, Keplero e Newton fossero stati scorati da simili difficoltà, saremmo ora privi delle immortali loro scoverte. V'ha un ordine naturale ne' progressi delle umane conoscenze, che dobbiam seguire e non forzare. La filosofia de' corpi dovevasi sviluppare più rapidamente, e prima di quella dello spirito; ma questa è animata dallo stesso spirito di vita, nè dobbiam disperare che ella giunga alla sua maturità. Quanto più esatte saranno le ricerche che faremo intorno allo spirito, tanto più scopriremo tracce profonde della sapienza del Creatore ec. (a) ».

Che è dunque la metafisica nelle mani della scuola scozzese? Non è più quella dottrina presontuosa, che investigar voleva le cause e i principî naturali di tutte le cose; ma è la scienza, che apre all'uomo la conoscenza di se medesimo, delle sue facoltà, e delle sue relazioni con Dio. Ella è, come prima, la scienza del mondo intellettuale ed invisibile, nè ha nulla perduto della sublimità del suo argomento. Non ha sminuito, ma rilevato la sua dignità, chi purgandola dalle congetture e dalle ipotesi l'ha ricondotta sul cammino del vero.

Ontologia.

Che resta ora alla ontologia, se il mondo intellettuale ed invisibile appartiene alla metafisica, e se lo scopo di questa è identicamente lo stesso della filosofia dello spirito umano? Riconduciamola ne' suoi antichi confini! È proprio della metafisica il considerare gli Esseri della natura per quel che noi gli concepiamo, per le qualità, per gli accidenti, o per le relazioni loro. Cotesta maniera di considerargli, è un'astrazione della mente, ed astratte pur sono le nozioni che ci formiamo de' loro diversi modi di essere. Ora le denominazioni date dalle scuole di filosofia alle cennate nozioni, e le defi-

(a) Reid. *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme, Préface.*

nizioni colle quali cercossi di determinarne il senso, formarono un linguaggio tecnico, o metafisico, che niuno da prima si avvisò di risguardare come una parte diversa dalla scienza, cui serviva. Così ogni subbietto, considerato per quel che è o può essere in natura, è un *ente;* e considerato a rispetto della essenza sua, la quale è unica ed immutabile, è una *sostanza.* Ogni sostanza poi ha gli attributi, le qualità, gli accidenti suoi, sì che può essere considerato in ciascuno de'cennati modi di essere; e tutti, o ciascuno, possono essere contemplati o comparativamente, o singolarmente; e tanto come coesistenti, quanto come successivi. Di qua le nozioni e i nomi del *necessario* e del *contingente*, dell' *esistenza* e della *possibilità*, dell' *uno* e del *moltiplice*, del *semplice* e del *composto*, dell'*identico* e del *diverso*, del *moto* e della *quiete*, dell'*azione* e della *potenza*, della *causa* e dell'*effetto*, dello *spazio* e del *tempo*, dell' *infinito* e della *eternità*. Sin qua i termini furono utili alla metafisica, della quale per lungo tempo formarono il vocabolario; siccome le definizioni loro ne facevano i preliminari o i postulati. Ma i primi scolastici dopo di avere aggregato alle semplici definizioni le nozioni generali de'principî e delle cause naturali, risguardarono come parti della ontologia tutte le controversie intorno alla natura delle sostanze, incominciando dalla Divinità, e passando successivamente agli spiriti celesti, alle anime umane, alle anime de' bruti, e alle altre entelechie aristoteliche. Così l'ontologia trasse a se tutte le parti della metafisica, ed impadronissi del titolo di *filosofia prima*, di cui privativamente godette insino a Bacone. Non parliamo del nuovo onore, al quale Wolfio tentò d'innalzarla, facendone la scienza madre de' principî dell' umano sapere. Meglio è considerarla, qual'è e quale considerolla un profondo ingegno del decimosesto secolo: « V' ha una certa *filosofia prima*, dice Hobbes, dalla quale dipende ogni altra scienza, e di cui è proprio circoscrivere la significazione de' vocaboli e de' nomi più universali. Una tale circoscrizione serve ad evitare l'ambiguità e gli equivochi nel ragionamento. Questo è quel che dicesi definire. Di qua le definizioni di *corpo, di tempo, di luogo, di materia, di forma, di sostanza, di spezie, di subbietto, di accidente, di facoltà, di atto, del finito e dell' infinito, della quantità, della qualità del moto, dell' azione, della passione, e di diversi altri vocaboli necessarî a spiegare le proprie idee*. La spiegazione, o il significato preciso e ricevuto di queste, e di altre simili parole, è quel che nelle scuole chiamasi comunemente filosofia (*a*) ». Egli è vero che i sensisti negano per una loro opinione sistematica la possibilità logica della ontologia. Vero è pure che gl' idealisti corrono ad una opposta estremità, qual è il volere spiegare la natura dalle ontologiche realità. Noi non intendiamo allegare l' autorità di Hobbes nel senso della sua scuola, ma vo-

(*a*) Oeuvres morales et politiques. Edit. in fol. Londra 1750. (Pag. 399).

gliam distinguere la realità delle concezioni ontologiche dalle ipotesi, sopra le quali gli scolastici fondarono i loro pretesi teoremi generali. Imperciocchè altro è credere alla realità delle concezioni della ontologia, altro è volerne spiegare la natura. Quanto al credere, niun'altra scuola più della scozzese, ha stabilito la certezza di tali concezioni, che anzi le ha richiamato dal nulla, in cui avevale posto la dottrina de'sensisti e degli scettici. In fatti chi altro ha messo in più chiara luce le nozioni dell'essere, della potenza, della causalità, della sostanza, dello spazio, e del tempo? Chi meglio di Reid le ha derivato dalla luce propria della ragione, e dalle originali e primitive verità che rischiarano i giudizî intuitivi? A differenza della scozzese la scuola critica di Kant derivolle pure dalle nozioni *a priori* dell' anima, ma che sono per Kant coteste nozioni? Non altro che disposizioni naturali dell'umana constituzione, o sieno verità relative alla nostra presente condizione, di cui niuno oserebbe affermare o negare l'intrinseca realità. Il mondo invisibile è per Kant un *noumeno,* che esiste nella sola nostra intelligenza. Ma quando dalla realità de' concetti ontologici voglia la mente passare a spiegare la natura loro, questo è il punto in cui la scuola di Reid le ricorda di riconoscere se stessa, e di rispettare l'arcano della natura. Non è degno della filosofia l'abbracciare quistioni insolubili; e d' altra parte la sapienza moderna de'avere per sua guida la sperienza de'ragionamenti e degli errori del passato!

Niuno osa affermare, che solubili sieno le quistioni intorno alla natura dello spirito, e di qualunque altra sostanza che la mente concepisca; niuno oserebbe spiegare che è la *materia,* quantunque sia l'uomo stanco di squarciarne il seno, di conoscerne le qualità, e d'investigare le leggi colle quali si muove, si conserva, e si riproduce: ma tutti sperano ne' futuri progressi della ragione. « È un errore, dicono i moderni, il restrignere la scienza dello spirito, e lo sbandire dalle ricerche filosofiche le quistioni che non sono affatto inaccessibili per l' umana intelligenza: alla soluzione loro non può l' umanità rinunziare, perchè le importa di trovarla, se non in tutto, almeno in parte. Tali quistioni in fatti han per loro carattere discernitivo, l'esser sempre le prime ad apparire, ed il restar sempre fisse nell'umano intelletto. Lo spirito è una funzione del corpo, o è da quello diverso? Se è diverso, qual' è la sua natura, o in che differisce dall' organismo, cui è associato? Qual'è questa associazione? Quali le condizioni e le conseguenze? Mille inutili tentativi non distorranno mai l' intelletto umano dal ritornare alle cennate quistioni, le quali son connesse con altre più importanti, quelle cioè che concernono l'origine e il destino dell' uomo. Per questo mezzo solamente la natura di Dio e dell' uomo potrebb' essere in qualche modo conosciuta; e potrebbero divenir palesi le relazioni dell' uomo col mondo e con Dio. Cotai problemi si confondono coll'enigma stesso della creazione, l'intender la quale sarebbe l' ultimo scopo della scienza. Come pretendere che l' intelletto rinunzî a quistioni che sì da vicino gl' importano? No'l potrebbe certamente, quando

anche fossero in realtà insolubili. L'infatigabile perseveranza de'suoi sforzi dimostra che il desiderio di penetrare in tale mistero è scritto nel nobile destino dell'uomo (*a*) ». Ecco sentimento e immagini uniti insieme, ma non ragione! Sarebbe dunque scopo dell'ontologia lo svolgere l'enigma della natura? Chi crede possibile o utile una tale scienza, non può certamente gustare i principî della filosofia dello spirito umano!

VI. Realità e utilità delle prime verità.

Passiamo alla sesta delle note fatte alla dottrina reidiana, cioè alla moltiplicità de' principî e delle partizioni loro. Noi abbiamo già accennato, che non tutte le prime verità, enumerate da Reid nell'ordine delle contingenti posson essere considerate come primitive, che molte sono esempî o applicazioni d' uno stesso principio, e che nella categoria delle necessarie sono intruse le verità di ragionamento, le quali non sono certamente primitive (*b*). La cagione di tali imperfezioni par che nasca da quella stessa ambiguità di significato che indusse in errore il padre Buffier (*c*), e che di poi suggerì a Reid la distinzione delle *prime verità* in necessarie e contingenti. Le verità necessarie non son certamente *prime* nel senso, che la ragione le scopre innanzi ad ogni altra; perchè al contrario quelle che Cartesio e Leibnitz chiamarono ingenite entran tutte nell' ordine delle contingenti. In fatti noi veggiam prima le cose visibili, e poi le invisibili; prima il particolare e il concreto, e poi il generale, e l'astratto. Che se le verità necessarie sono immutabili ed eterne, e se eran prima che noi fossimo, e seguiteranno ad esser quali sempre sono state; ciò non importa che ne avessimo avuto conoscenza prima di avere acquistato la nozione di noi stessi. Non è già che le necessarie dipendano dalle contingenti, ma è che queste servono di occasione alla conoscenza di quelle. Così, non potremmo avere la nozione della necessaria esistenza di Dio, se non avessimo quella del proprio Essere; nè avremmo quella delle proprietà geometriche, se non avessimo prima acquistato le idee delle qualità della materia; e molto meno aver potremmo la nozione dell' essenza delle cose, se non fosse preceduta la conoscenza de' particolari obbietti da'quali la ricaviamo. Da ciò segue, che le verità necessarie, o sieno quelle di cui il contrario implica contraddizione, appartengono alla categoria delle dimostrate; e tanto è lontano che sien prime in ordine di tempo quanto presuppongono altre verità primitive, da cui son dedotte. Risulta ancora dalle cose dette, che intendendo noi per *prime verità* quelle nozioni semplici, che provengono dall'intimo nostro senso morale, e non dal ragionamento o dalla scienza, il solo carattere, che può farle dalle altre distinguere, è la loro propria evidenza. E però l' unica denominazione appellativa che può loro competere è quella di *verità intuitive*.

(*a*) Jouffroy.

(*b*) V. sopra a pag. 378.

(*c*) V. sopra a pag. 171.

Passando poi ad esaminare la qualità de' principî, che Reid additò come primitivi nell'ordine de' contingenti, è manifesto, che le dodici proposizioni enunciate come evidenti per se medesime, non possono aversi come diverse l'una dall'altra, dapoichè la maggior parte di esse sono l'espressione d'uno stesso principio, applicato a diversi obbietti del pensiero, o per meglio dire diverse relazioni d'un medesimo principio. In fatti l'esistenza della coscienza e del senso intimo, la certezza del pensiero, della memoria, della identità personale, degli obbietti della percezione, della potenza attiva, della veracità de' sensi e delle facoltà dell'anima, della esistenza degli altri Esseri, possono essere ridotte alla certezza del proprio Essere, e del senso interno, o della coscienza, facoltà che la natura ci ha dato, come compagno e testimonio di tutte le funzioni della sensibilità e della intelligenza (a). Cotesti due principî assorbono le prime dieci verità allegate da Reid, come verità originarie dello spirito. E quanto alle altre due, che risguardano i nostri giudizî intorno alla uniformità delle leggi della natura, e alla somiglianza che il futuro aver debbe col passato, è manifesto esser queste due verità di esperienza, che l'uomo acquista *a posteriori;* e però mal collocate tra le verità primitive, che la natura ci manifesta ne' primi albori della ragione.

Reassumendo ora tutto quel, che intorno alla teorica delle prime verità è stato detto da Cartesio insino a Reid, ciascuna delle riferite opinioni lascia qualche cosa a desiderare, spezialmente a rispetto della definizione. Noi abbiamo di già veduto, che più chiaro tra tutti fu il concetto di Leibnitz, il quale le definì per *le nozioni immediate, che ricaviamo dalla contemplazione del proprio Essere pensante.* Tali nozioni, secondo lui, son quelle dell'Essere in generale, della sostanza semplice, della composta, della immateriale, e anche della divina, nella quale consideriamo come infinito quel che in noi è finito (b). Ma pure la definizione e l'enumerazione delle spezie proposte da Leibnitz, lascian fuori del definito i principî dell'azione, che noi scorgiamo essere radicati in noi prima ancora, che la ragione venga a conoscerne la convenienza. La coscienza in somma non è in quella definizione considerata, come sorgente di molte verità, che ricavar non potremmo dalla contemplazione del solo intelletto. Ella infatti va risguardata, non solamente come una facoltà consapevole del sentimento e del pensiero, ma ancora come principio motore della volontà, e come giudice di tutte le altre facoltà dell'anima. I sensi veggono e toccano, ma la coscienza giudica della integrità loro; l'intelletto paragona e giudica, ma la coscienza esamina la rettitudine de' suoi giudizî; la volontà delibera, ma la coscienza approva, o biasima le azioni deliberate; la memoria riproduce le conoscenze acquistate,

---

(a) V. sopra a pag. 379.
(b) V. sopra a pag. 210.

altre ne compone l'immaginazione, la ragione stessa scopre ed inventa; ma in queste e in tutte le altre operazioni, le facoltà han sempre per censore la coscienza. Ad essa appartiene il legittimare le nostre conoscenze, il graduare la certezza loro, e il determinare le stesse nostre credenze. Ma forse dirassi, non sono queste proprietà dell' Essere pensante, e però comprese nella definizione di Leibnitz? Sì, la definizione le comprenderebbe, se lo stesso autore non avesse numerato le spezie del definito. Avendo egli ridotto tutte le primitive verità alla nozione della sostanza; è manifesto che egli considerò il solo principio intellettivo, trascurate affatto le facoltà attive. Per l'opposito gli esempî di Reid comprendono espressamente le verità della coscienza, e contemplano le facoltà attive, ma difettano ne'principî, a'quali volle riferirgli. Anzi pare, che da' concetti di questi due grandi uomini, potrebbesi ricavare una definizione mista, la quale spiegherebbe meglio l'indole delle prime verità. Tal sarebbe la seguente: son quelle verità intuitive ed immediate, che l'anima ricava dalla contemplazione di se medesima e delle sue proprie facoltà.

VII. Moltiplicità de'principî istintivi.

Il settimo argomento contra la scuola di Reid versa circa l'abuso, che dicesi aver fatto de'*principî istintivi*, pe' quali le determinazioni della volontà diverrebbero necessarie. Ma le *determinazioni istintive* possono condurre a due opposte conseguenze, secondochè è diverso il principio e il fine che in esse si presuppone. Ammesse, come cause coordinate d' una cieca e superior volontà, che nulla lascia all'arbitrio dell'agente esecutore, inducono la *necessità;* laddove, considerate come naturali incitamenti, subordinati alla volontà dell' agente morale, divengono il fondamento del libero arbitrio, indirizzato dalla natura al fine convenevole dell'azione. Negare i principî istintivi, è lo stesso che distruggere il senso morale, e contraddire un fatto della natura, che ciascuno sente in se medesimo. Negando il senso morale, si negano altresì i principî pratici, o sieno le prime verità, che sono il fondamento della morale, e che ogni uomo attigne dalla propria coscienza, o da quel senso del vero e del giusto, di cui quella facoltà è depositaria. Due diverse classi di scrittori hanno impugnato i *principî istintivi*, e il *senso morale*. Quelli che sono stati aperti fautori della necessità, nel qual numero va collocato Darwin; e i puri sensisti, i quali, senza vedere le conseguenze dell'unico principio da essi assunto, in odio delle idee e de'principî innati, assimilarono lo spirito umano alla *tavola rasa* di Aristotele, o alla *carta bianca* di Locke. In questo numero andrebbe forse compreso il dottor Paley, che fu uno de' primi oppositori di Reid, comechè la sua egregia *teologia naturale* sia un sicuro pegno della ritrattazione, che in una seconda età della vita fece di molte delle sue prime opinioni. Niuno più di lui riuscì a toccar la mano del Creatore nell' industrioso artifizio degl' istinti, nè ha meglio dimostrato, come la sensazione sia insufficiente a spiegarne i fenomeni. Alla perfine egli convenne che le sensazioni non creano le tendenze, ma le

presuppongono, giacchè essendo inerenti alla costituzione d'ogni animale, uopo è che gli sieno date per lo fine, al quale esse cospirano (a). Egli è un danno nella filosofia, che lo spirito di setta o di scuola, abbia fatto andare in diversa parte le menti più luminose, le quali se fossero state concordi, non avrebbero renduto dubbiose le più manifeste verità! Chi ha fatto la finissima analisi del mondo materiale come Paley, perchè non ha veduto nell'intellettuale come Reid?

Ora tornando alla teoria de' principî istintivi, la malignità sola trovar potrebbe nell'ambiguità delle parole di che accusare la dottrina di Reid intorno alle nozioni della libertà e della necessità morale, dacchè niuno ha meglio di lui combattuto contra i fautori della necessità (b). Ciò non pertanto la purità della sua dottrina non vieta qualche nota alla enumerazione e partizione de' principî istintivi, de' quali può dirsi quello stesso, che abbiamo osservato intorno a' principî speculativi. Luminosa è la distinzione dei *principî d' azione*, meccanici, animali, o razionali, ma chi assentir potrebbe alla quantità e alla qualità di tali principî? La natura e l'abito trovansi confusi in ciascuna delle classi tra le quali l'autore ha quelli distribuito. Come comprendere l'abito tra' principî meccanici? Come dividere gli appetiti da' desiderî che ne sono le conseguenze? Come considerare per principî naturali le diverse affezioni e disposizioni dell'animo, le quali nascono dalla educazione, dall'associazione delle idee, e dalle condizioni relative e secondarie dell'uomo? Come comprendere l'opinione tra' principî animali? E finalmente, come ammettere tra' principî razionali primitivi l'*interesse bene inteso* che non è se non un'applicazione del senso morale e della coscienza? Convien confessare che Reid per desiderio di sezionare minutamente l'azione, abbia talvolta scambiato il semplice col composto, e il naturale coll'artifiziale; e che la filosofia induttiva cade nel vizio, che intende evitare, quando non contenta di svolgere i principî, che spingono la volontà, impreuda di spiegare nel fatto le sue determinazioni. Il volere scomporre l'azione per conoscere come i principî della ragione sieno modificati nella loro applicazione, è lo stesso che spiegare la natura umana.

VIII. Del senso comune, renduto arbitro della filosofia.

Che diremo dell'ottava nota, la quale imputa a Reid di avere commesso il giudizio della filosofia al volgare senso della moltitudine? Diremo esser questa una cattiva traduzione di quel senso naturale, che è il primo e principal carattere della retta ragione, o sia di quel giudizio costante ed uniforme, che i dotti e gl'idioti portano intorno alle verità per loro stesse evidenti. Priestley fu il primo a volgere in ridicolo il *senso comune*, di cui molti illustri scrittori inglesi han fatto uso insieme con Reid. Ma prima di

(a) Théologie naturelle *De l'instinct.*

(b) V. sopra a pag. 382.

costoro l'aveva pure adoperato il padre Buffier, come contrapposto del falso senso dottrinale de' filosofi. Del resto lo stesso Priestley bene ne riconobbe il significato, allorchè finse d'indovinare, che intendessero dire con tali vocaboli Reid e la sua scuola. « Se questi scrittori (dic'egli nell'*esame delle ricerche di Reid*) han preso per elementi del *senso comune* quelle verità talmente evidenti, di cui niuno può dubitare, e alle quali ognun dà l'assentimento, senza indagarne ne anco i motivi; nulla può trovarsi a ridire, se non se l'aver essi senza necessità innovato il significato ricevuto d'una parola. In fatti non si è mai negato, che si dieno talune verità evidenti per loro stesse, le quali servir debbano di fondamento ad ogni ragionamento. Non è a me noto, che alcuno abbia mai rivocato in dubbio un tal fatto, nè ho mai inteso fare argomentazioni, nelle quali le cennate verità non fossero presupposte ». A rispetto di tal critica osserveremo più cose: che è indegno della filosofia il disputar del senso gramaticale delle parole; che nel linguaggio filosofico sopra tutto, è stato e sarà sempre lecito spiegar le idee co' vocaboli più atti a renderle chiare, purchè tali vocaboli sieno definiti, nel quale caso divengono come postulati del discorso; che non può chiamarsi *innovazione* un modo di dire adoperato dagli scrittori d'una intera età; che anzi deesi quel modo risguardare come un nuovo bisogno del pensiero, cui la parola esser dee presta in soccorsi; che l'autorità di Buffier, di Hutcheson, di Reid, di Oswald, e di Beattie (a), sarebbero bastevoli a legittimare il senso di quella nuova dizione, se non fosse suggerita dalla convenienza della idea. La convenienza è, che la scienza presuppone la sana ragione, sì che quando invece di rischiararla e di condurla allo scoprimento del vero, l'ottenebra e la mette sulla via del falso, uopo è richiamarla al retto e ovvio giudizio della ragion primitiva. La filosofia dunque del senso comune non appella dalle decisioni de' sapienti a quelle del volgo, ma dalla *corrotta* alla *sana* ragione, e dal sofisma alla verità intuitiva. Così facendo, ella ricorda alla scienza la sua condizione, ed esercita quel critico potere, che forma il solo concetto vero della dottrina, che Kant adombrò nel suo incantato palagio della *ragion pura*.

Per la qual cosa il giudizio del comun senso non può, nel serio e grave discorso della filosofia, essere interpretato per quello della volgare e idiota ragione; e molto meno può essere inteso per l'assoluto arbitrio di assumere come vera qualunque proposizione onde sottrarsi al debito della dimostrazione; il che forma la seconda parte della obbiezione proposta contra il significato di quelle parole. Non è chi non distingua i giudizî intuitivi da' dimostrativi, e se taluno volesse che fossero dimostrati i limiti degli uni e degli altri, domanderebbe a buon conto che si dimostrasse la sensazione, il dolore, e la pro-

---

(a) Autore del Saggio sulla natura della verità e della dottrina del senso comune.

pria esistenza. Non è dogmatico chi vuole ristabilire la forza delle verità intuitive, appunto per evitare il categorico; e molto meno l'è, chi non ammette altre verità di quelle che risultano dalla logica correlazione de' fatti. Chi ha accusato di tali difetti la dottrina di Reid, o non l'ha compresa, o ha voluto per malignità sfigurarla.

IX. Moltiplicazione delle facoltà.

Finalmente per quel che concerne l'ultima delle difficoltà di sopra proposte, questa va quasi a confondersi con quel ch'è stato già detto de' principî istintivi. La partizione delle umane facoltà, qual'è stata proposta dalla scuola scozzese, e da Reid men che dal successor suo, sembraci difettuosa per quegli stessi principî, che entrambi hanno stabilito come fondamenta dell'analisi. Due sono i vizî de' quali si è fatto loro rimprovero, uno di avere troppo complicato l'analisi, l'altro di avere disnaturato gli atti del pensiero a forza di sminuzzargli. Quì forse la critica è più fondata, che nel resto, ma il difetto sta negli esempî e non ne' principî. In fatti niuno può disconvenire dalle definizioni e da' dati, sopra i quali ha quella scuola fondato l'analisi delle facoltà e delle operazioni dello spirito. « Per *facoltà* deesi intendere la virtù del pensare e dell'operare, considerata come un attributo dell'anima. Dalla facoltà conviene distinguere le operazioni della mente, o sieno gli atti singolari del pensiero, de'quali componiamo le classi, collocando in ciascuna di esse gli atti tra loro simili. La nozione che ci formiamo così delle facoltà, come delle operazioni che da esse dipendono, son pure astrazioni della mente, le quali servono al comodo del ragionamento e dell'analisi. Ora nel formare tali astrazioni dobbiamo evitare il rappresentarci i subbietti del pensiero diversi da quel che sono, nel qual errore sogliamo per doppia via inciampare: o correndo dietro alle similitudini del linguaggio, che vuol dire, alle immagini delle cose sensibili: o volendo spiegare la natura intellettuale pe' concetti, che sono alla portata della nostra intelligenza. Da questo errore nasce, che molti abbian fatto delle facoltà dell'anima altrettante potenze, distinte le une dalle altre, e se le abbiano rappresentato, come realità, o enti immaginarî, a'quali poi hanno attribuito qualità e modi diversi. Il concepirle sotto tal forma, vale a dire come parti distinte, dalla combinazion delle quali risulti la virtù intellettiva e attiva dell'anima, è lo stesso che concepire lo spirito, come un aggregato di sostanze diverse, o come una sostanza composta; il che ripugna persino al senso della coscienza, la quale ce la manifesta, come semplice, una, e identica. Acconciamente Locke osservò, che l'abito di considerare a tal modo le facoltà dell'anima indusse molti a crederle altrettanti agenti, rivestiti delle varie funzioni del comandare, dell'obbedire, e dell'eseguire ».

« Non meno erroneo di quest'abito, è l'altro di considerare come semplici le operazioni dell'anima, mentrechè sono di loro natura complesse. Ciascuno può in se sentire, che l'intelligenza e l'azione giammai non si scontrano disgiunte; che niuno può volere senza concepire quel che vuole, o

formare nozioni, ricordarsi, immaginare senza il soccorso dell' attenzione: che in somma niuno può fare uso della volontà, senza la cooperazione della deliberazione e del giudizio. La coscienza ch'è il nostro specchio, in ogni momento ci avverte, che la virtù per la quale l'anima percepisce, riflette, giudica e vuole, è unica e indivisibile. La ragione di cotale abito sta nel voler noi assegnare alla natura intellettuale certe leggi semplici, che tolghiamo a presto dalle leggi della natura materiale. Dal perchè siam persuasi, che uno de' requisiti della sapienza e della perfezione sia l'operare per le vie le più semplici, c'invaghiamo d'un principio che ci sembra il più atto a spiegare i fenomeni intellettuali, e lo stabiliamo come legge della natura ».

Che di più vero e di più sapiente dell'esposte nozioni? E pure, dicesi, a dispetto di tali regole la filosofia induttiva non ha sinora sparso maggior lume intorno alle funzioni e all' uso delle umane facoltà! Riduciamo prima al vero la censura, e poi giudichiamo de' prodotti suoi. E quì distinguiamo il dottor Reid dal successor suo.

Nel partire le facoltà è certamente un grande merito di Reid, l'avere rettificato l'antica divisione, la quale le comprendeva tutte nell'*apprensione*, nel *giudizio*, nel *ragionamento*, avendo dimostrato che cotesta divisione era una conseguenza della teoria, la quale supponeva, che le idee sensibili fossero i soli elementi dell' umana cognizione. Ma maggiore di tal merito è l'avere messo in luce l'interno principio della coscienza, come sorgente di quelle facoltà, che non dipendono da' sensi. Son questi, due miglioramenti fatti alla partizione delle facoltà. Quanto poi all'esatta divisione, sarebbe ingiusto l'accusarlo di quella che ha proposto, se egli stesso ha detto: « Le partizioni, che si danno come compiute, son la sorgente la più feconda di errori in questa parte della filosofia. Pochi ingegni son capaci di abbracciare ad un tratto un intero ordine di fatti, e non pertanto convien farlo per dare una esatta divisione. Al filosofo sfugge sempre qualche cosa, e d'altra parte per far entrare la cosa dimenticata nella immaginata divisione, conviene forzarla di essere tutt' altro di quel che la natura l' ha fatta. Cotesto difetto è sì comune a' filosofi, che per ischivarlo bisogna dubitare di tutte le partizioni, per quanto accreditate sieno, e spezialmente se sono fondate sopra una teoria non certa. In un suggetto imperfettamente conosciuto, dobbiamo non aspirare a divisioni perfette, ma lasciare il luogo alle addizioni e a'cambiamenti futuri, che potranno essere suggeriti dal progresso delle conoscenze. Adunque io non darò una compiuta numerazione delle facoltà dell' umano intelletto, ma additerò soltanto quelle, che mi prefiggo di esaminare, cioè 1.° le facoltà che dobbiamo a' sensi esterni, 2.° la memoria, 3.° la concezione, 4.° la facoltà di analizzare gli obbietti complessi, e di combinare i semplici, 5.° il giudizio, 6.° il ragionamento, 7.° il gusto, 8.° la percezione morale, 9.° la coscienza ». Se in questa partizione v' ha di troppo, la sperienza stessa dell' analisi potrà additarne una più semplice; ma i difetti di

applicazione non possono mai nuocere alla verità e chiarezza de' principî; che anzi la luce di questi perviene presto o tardi a rettificarla. Giova ora compendiare i nei, siccome abbiam fatto de' pregi della filosofia dello spirito umano.

L'induzione e l'analisi applicate agl'interni fenomeni dello spirito, erano due instrumenti nuovi, de' quali l'artefice per troppo usare, ha moltiplicato i prodotti, scambiando talvolta il semplice col composto, e il primitivo col secondario. Egli ha creduto di leggere nell' intelletto e nella coscienza una sequela di verità primitive, le quali non sono, se non applicazioni o deduzioni di due universali principî della umana cognizione. Ed avendo impreso l'analisi dell' azione, ha accresciuto il numero de' principî motori, senza distinguere gl' intermedî dagl' immediati. Coteste imperfezioni, se tali posson dirsi, nulla detraggono a'principî e al metodo della dottrina principale, che è, e sarà sempre la sana filosofia della ragione.

SEZIONE TERZA.

Della dottrina di Dugald-Stewart.

La buona ventura di questa scuola volle, ch' ella passasse nelle mani d' un successore, degno del fondatore, e da poche differenze in fuori, fedele a' principî di lui. Dugald Stewart (*a*) di Edimburgo, e allievo di Reid nella università di Glascow, cominciò sin dal 1792 ad esporre più metodicamente la filosofia dello spirito umano, e ad illustrare le opere e i pensieri del maestro, di cui ci diede ancora la vita (130). Reid stesso dichiarollo in certo modo erede de' suoi principî, allorchè gl' intitolò i *saggi intorno alle facoltà intellettuali*, e fece publica testimonianza della conformità delle inclinazioni e degli studî, ch' era stata ad un tempo l'origine della intimità loro (*b*). Stewart divise in tre parti la scienza dello spirito: nel trattato delle facoltà intellettuali, che denominò *elementi della filosofia dello spirito umano:* nella logica induttiva: e ne' saggi di filosofia morale. La prima abbraccia tutta la scienza psicologica, perchè contiene l' analisi delle facoltà considerate per loro stesse, per le relazioni che le une hanno colle altre, e per la rispettiva loro capacità. La seconda risguarda il metodo, e versa circa i mezzi che ha la ragione per discernere e per iscoprire il vero. La terza considera la ragione, come giudice delle nostre facoltà attive, e però sorgente della filosofia morale. Percorriamole rapidamente, non per farne la sposizione, ma per rilevare in che abbia egli mutato, o ampliato la dottrina

---

(*a*) Nato nel 1753, morto nel 1822.

(*b*) *Dédicace à M. Dugald-Stewart, et au doct. James Gregory.*

del maestro. E per farlo colla maggiore brevità possibile, limitiamo la comparazione a' tre principali punti della dottrina di Reid, cioè alla teoria della percezione, alle prime verità, considerate come elementi dell' umana cognizione, e all'analisi delle facoltà.

I.
Filosofia dello spirito umano.

Per rispetto alla percezione, nulla ha Stewart presentato come nuovo, nè ad altro vanto ha egli aspirato, fuorchè al dare risalto a' pensieri di Reid dimostrando i vantaggi, che questi arrecò alla filosofia, sia rimuovendo le false opinioni, che la ingombravano, sia esponendo i principî, che le debbono servire di guida. Avendo in prima reassunto le cause, che avevano cooperato al discredito delle scienze metafisiche, e dimostrato l' utilità di questo studio, quando sia ridotto entro i limiti della umana capacità, istitui l'analisi delle umane facoltà, cominciando dalla percezione, per la quale acquistiamo la conoscenza degli obbietti esteriori.

Percezione.

In questa sposizione non solamente non dipartissi dalla dottrina del maestro, ma risponder volle a coloro, che accusavano di povera e di meschina una tal filosofia. « Dopo di aver abbattuto il sistema delle idee, egli dice, Reid non osò di surrogare a quello un'altra ipotesi; e siccome ben conosceva i limiti, che debbono circoscrivere le filosofiche investigazioni, così non poteva certamente imprendere un inutile studio. Il solo scopo delle sue ricerche intorno alle facoltà, per le quali percepiamo gli obbietti esterni, è lo stabilire il *fatto* precisamente qual è, essendosi astenuto da qualunque ipotetica espressione. A tal modo credette avere d'ora innanzi liberato i filosofi dal pericolo d' ingannarsi involontariamente, adoprando taluni vocaboli, che son privi d' ogni senso. Sperò ancora potere strappar loro la confessione, che per rispetto al modo come procede nello spirito l' atto della percezione, i filosofi non ne sanno più del volgo. Risguardati in tal aspetto i ragionamenti del dottor Reid intorno alla percezione, sembreranno forse a taluni di picciola importanza. Ma in verità la principale istruzione che la filosofia può darci, sta nel ricordarci i limiti delle nostre facoltà, e nel risvegliare in noi i sentimenti di sorpresa e di ammirazione, che naturalmente eccita lo spettacolo dell'universo, sentimenti che l'abito rende languidi e freddi. Qualunque nuova scoverta, cui possiamo aspirare, per quanto luminosa sia, ci condurrà sempre ad una umile confessione della nostra ignoranza; imperocchè, se da una parte fomenta l'orgoglio dell'uomo, e ingrandisce il suo potere sulla natura; dall' altra col fargli conoscere le belle e semplici leggi, dalle quali son retti gli avvenimenti fisici, l' obliga a notare gli ultimi fatti generali, i quali chiudono il cerchio delle conoscenze sue. Questi fatti debbono per necessità convincerlo, cho v' ha intorno a lui delle forze attive, delle quali l' indole gli sarà sempre ignota; ed una tal convizione serve a ricordargli, che le sue facoltà sono insufficienti a penetrare nel segreto dell' universo. Qualunque sia l' obbietto, cui ci piaccia indirizzare le nostre ricerche, o che studiamo la notomia e la fisiologia degli animali, o che osserviamo i

vegetabili nella loro crescenza, o le attrazioni e le repulsioni chimiche, o il moto de' corpi celesti; da per ogni dove scopriamo forze o potenze, che non possono appartenere alla materia. I nostri progressi possono giugnere insino a un certo segno, oltre del quale troviamo tirata una linea, che lo studio e l'ingegno non possono trapassare ». « Questo è il limite tra 'l campo, in cui si esercita il naturalista, e quelle regioni ignote, delle quali importa soltanto conoscere l'esistenza, per potere stabilire sopra certe basi la teologia naturale: nello stato d'infanzia, nel quale siamo non è piaciuto all'Autore dell'universo rivelarci le maraviglie di quelle ignote contrade: il maggior merito di Bacone, è l'avere additato una tale linea (a) ». E non pertanto questa è la linea, che la filosofia trascendente vuole superare; siccome quel che più l'offende, è la confessione d'ignoranza che la modesta scuola scozzese chiede all'uomo saggio, per fermargli il passo sul confine dell'umana capacità!

Prime verità.

Passando ora alla dottrina delle prime verità, Stewart ammise insieme con Reid, come principio dell'umana cognizione talune verità primitive, delle quali portiamo con noi stessi la convizione, sia pensando, sia operando. Tali verità, a suo modo d'intendere, sono piuttosto gli elementi costitutivi della ragione, che gli obbietti, co'quali questa comunica. In questa classe di verità primitive entra la nozione della propria identità personale, della esistenza del mondo esteriore, della costanza delle leggi della natura, o sia dell'ordine che presiede alla successione de' fenomeni naturali. L'immediata evidenza della coscienza ci fa certi della presente esistenza delle nostre diverse sensazioni (gradevoli o disgrate che sieno), delle affezioni o passioni, de' timori o delle speranze, de' desiderî e delle volizioni nostre. Da questa stessa evidenza immediata siamo assicurati della propria esistenza. Ciò non ostante, la proposizione *io esisto* non può esattamente dirsi affermativa, perchè l'esistenza propria non è per noi un obbietto immediato e diretto della coscienza. In fatti se non venisse la sensazione, non acquisteremmo una tal nozione; essendo che la sensazione ci fa ad un tempo conoscere due fatti, cioè l'esistenza della sensazione, e l'esistenza del proprio essere. È manifesto dunque che il primo atto della coscienza racchiude la credenza di quel che è sentito, e di quel che sente, o sia dell'*io*. Ora solamente del primo de' due cennati fatti possiam dire di aver coscienza; dacchè la convizione del secondo, quantunque sembri inseparabile dall'esercizio della coscienza, pure è a quello posteriore, se non nell'ordine del tempo, almeno nell'ordine dalla natura.

Un'altra verità dello stesso genere è la nozione della identità personale, che è pure una credenza implicita in ogni atto del pensiero, e però de' esser

(a) Philosophie de l'esprit humain. Chap. I. Sect. III.

*

considerato come uno de' più essenziali elementi dell' intelletto; dapoichè sarebbe impossibile concepire l' esistenza d' un Essere intellettuale, che fosse privo di quella nozione. Una terza verità dello stesso valore delle due precedenti, è la credenza all' esistenza del mondo esteriore: una quarta è la nozione della continua uniformità delle leggi della natura; e a queste può aggiugnersi ancora la credenza, che prestiamo alla fedeltà della nostra memoria, così nella durata della identità personale, come nella connessione degli argomenti, da' quali risulta la dimostrazione. Son questi gli esempî delle verità intuitive, che altri scrittori, sull' esempio del P. Buffier, avevano chiamato *principî del senso comune*, e che Stewart chiama *leggi di credenza*, o *elementi di ragione*, per ischivare le interpretazioni, alle quali prestasi il vago significato di quella prima denominazione (*a*).

In niun altro argomento è stato egli tanto sobrio, quanto in questo; forse perchè intese le difficoltà, nelle quali erasi abbattuta la teoria de'primi principî di Reid. Vide come lui che non solamente la nozione del proprio Essere, ma la coscienza ancora sono le fonti, dalle quali attigniamo le prime verità, e credette che i particolari esempî di tali verità non potessero essere riferiti ad uno, o a più principî generali, sì che fossero determinabili per numero o per classi. Sin qua avrebbe egli forse acconciamente emendato la dottrina del maestro. Ma d' altra parte scambiò egli pure l' evidenza degli assiomi matematici con quella degli elementi della ragione, e dichiarando *primi* sì gli uni che gli altri, cadde nello stesso equivoco della priorità, o sia mancò di distinguere la priorità *assoluta* dalla *relativa*. In fatti nell' esporre le diverse spezie di verità, che formano l'evidenza intuitiva additò in primo luogo *l'evidenza degli assiomi*, in secondo luogo *l'evidenza che accompagna la coscienza, la percezione e la memoria*, e per ultimo *l' evidenza delle leggi fondamentali dell' umana credenza, le quali formano una parte essenziale di nostra costituzione, e sono le guide del ragionamento e dell'azione* (*b*). Ed in altro luogo parlando delle leggi fondamentali dell' umana credenza, o sia degli elementi della ragione, formonne due classi, la prima delle quali comprende gli assiomi matematici, e la seconda, le leggi di credenza inseparabili dall'esercizio delle nostre facoltà. Ma egli stesso sembrò non esser contento di tal partizione, dapoichè discorrendo degli assiomi matematici soggiunse: « Ho collocato questa classe di verità, come la prima nella enumerazione delle leggi di credenza, perchè ho creduto che l' importanza loro nella geometria impegnerà i miei lettori

(*a*) *Philosophie de l' esprit humain*. Tom. III. Chap. I.
Esquisses de philosophie morale. De l' évidence intuitive.

(*b*) *Esquisses de philosophie morale* Sect. IX. *Du jugement et du raisonnement* §. 1. *De l' évidence intuitive.*

più che non possono fare le altre, le quali sono loro meno familiari. Forse un diverso ordine sarebbe stato preferibile nel senso d'un rigoroso metodo logico (*a*) ». Per verità confessiamo non intendere, come a' suoi lettori geometri fossero men familiari le nozioni dell'esistenza e della coscienza, che gli assiomi di Euclide. Ma senza fermarci in questo incidente, non un difetto d'ordine, ma un radicale errore di definizione ravvisiamo nella formazione del genere delle prime verità, di cui gli assiomi di matematica formano una spezie. E però andando alla radice della quistione, domandiamo; se gli assiomi matematici possano essere considerati come elementi primitivi della ragione, nel senso che sieno i primi a presentarsi alla mente di ogni uomo, e sieno di una evidenza eguale per l'idiota, e per colui che si è già volto allo studio della quantità? Distinguiamo gl'*identici* da' *non identici*. V'ha delle verità, di cui la comprensione è immediata, e che altro non importano, se non la conoscenza di quel che sono in se medesime, astrazion fatta da tutte le qualità, e da'loro diversi modi di essere. Ognun conosce le idee che son presenti all'animo suo, ed avendone molte e diverse, distingue le une dalle altre. E siccome quel che è ad un modo, non può nello stesso tempo essere ad un altro; e niuno può dubitare di conoscer quello che presentemente cade sotto la sua comprensione; così i giudizî e le proposizioni, colle quali affermiamo o neghiamo l'identità o la diversità di tali nozioni, sono per se medesime manifeste e non sono capaci di dimostrazione, perchè fondate nel sentimento della nostra esistenza e della veracità delle proprie facoltà. L'evidenza scontrasi, sempreché i due termini d'una proposizione esprimano una medesima idea, sia per affermazione, o per negazione: *un uomo, è un uomo: un uomo non è un cavallo: il bianco è bianco: il bianco non è verde: il cerchio non è triangolo: la retta non è curva: quel che è, è.* Son queste di quelle proposizioni dette *frivole*, le quali van tutte a risolversi nel principio della contraddizione, cioè: *è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo: che io senta, pensi, voglia, e non esista.* Niuna scienza può da esse trarre veruna utile conseguenza, potendo solamente valere per uso logico, quando cioè trattisi di stabilirle come tipi di verità, e come termini di comparazione, per iscoprire i falsi ragionamenti, che conducono all'impossibile e all'assurdo. Tal è propriamente l'uso che la geometria fa *del principio di contraddizione* nelle dimostrazioni indirette. Se tali assiomi vogliansi annoverare tra le verità primitive, o tra gli *elementi* di *ragione*, non è chi il negherà; ma non è di questi assiomi che parlano coloro, i quali confondono la certezza matematica coll'intuitiva, e le prime verità di ragione cogli assiomi della scienza. E quando di questi dovesse esser parola, è manifesto che le proposizioni iden-

(*a*) Philosophie de l'esprit humain chap. I.

tiche son tutte comprese nel principio di contraddizione, e che questo stesso principio di contraddizione, non è se non una espressione della nozione dell'esistenza.

A differenza dell'*identico*, gli assiomi geometrici de' quali han fatto uso Euclide e Archimede, son quelle proposizioni teoretiche, l'evidenza delle quali è fondata sopra l'esatta convenienza del predicato col subbietto, presupposto il chiaro significato de' termini, ne' quali l'uno e l'altro vengono espressi. Tali sono: *il tutto è maggiore della sua parte: la figura trilatera ha tre angoli: tutti i raggi d'un medesimo cerchio son tra loro eguali.* Coteste proposizioni son chiare per coloro, che hanno già formato il concetto geometrico del tutto, della figura trilatera, e del cerchio; sì che l'evidenza loro dipende dalle definizioni, e però dicevansi dagli scolastici *manifestae per terminos*. Ora ogni proposizione, che per esser compresa, de' esser definita, è per questo stesso dimostrabile, perchè chi l'assume come vera, dee prima d'ogni altro conoscere la convenienza tra le idee e i termini, co' quali son quelle espresse. Del resto, i geometri stessi han creduto util cosa il dimostrare gli assiomi, de'quali servivansi per brevità delle dimostrazioni loro. Narra Proclo che Talete Milesio avesse dimostrato molte delle proposizioni, che Euclide più appresso stabilì come assiomi. Proclo stesso ed Apollonio impresero la dimostrazione di altri assiomi. Ed il signor di Roberval, non dispregevole geometra francese del secolo di Cartesio formato aveva un corso di nuovi elementi di geometria, ne' quali dimostrava parecchi assiomi. Di quest' opera diede egli un saggio in una delle tornate dell' accademia reale delle scienze di Parigi, alla quale presentò la dimostrazione dell' assioma, *se da cose eguali detraggasi quantità eguali, i resti saranno eguali*, presupponendo l'altro, *se a cose eguali aggiungasi quantità eguali, quelle che ne risultano saranno eguali.* Leibnitz, che attesta essere ciò avvenuto nel tempo della sua dimora in Francia, e vivente ancora Roberval, riferisce il motto di derisione, con cui era stata accolta quella accademica prolusione, cioè *che conveniva o supporre entrambi gli assiomi, o dimostrargli tuttaddue;* al che egli non aderì, per la ragione che l'addizione è certamente anteriore alla sottrazione e di questa ancora più semplice. In fatti i due termini sono nell' addizione adoperati l'uno come l'altro, la qual cosa non è nella sottrazione. Conchiude Leibnitz: « del resto io ho sempre professato l'opinione, in publico e in privato, che importante cosa sarebbe il dimostrare tutti i nostri assiomi secondarî, de' quali si suole fare uso riducendogli ad assiomi primitivi o immediati e indimostrabili, che sono gl'*identici* (*a*) ». Una tal verità prende maggior lume dal riflettere, che gli assiomi non possono, nè debbono essere risguardati come i principî, ne' quali sono neces-

(*a*) Nouveaux Essais Lib. IV. Chap. VII.

sariamente fondate le geometriche dimostrazioni; imperciocchè potrebbesi non far di essi alcun uso, ricavando le conseguenze immediate dalle proposizioni identiche e dalle definizioni, se un tal metodo non producesse prolissità, e ripetimenti continui, e non obligasse di ripetere sempre *ab ovo* l'enunciazione delle verità note, dalle quali deduconsi le meno note. Per evitar questo inconveniente si fa uso delle proposizioni medie già dimostrate, e per tal modo il ragionamento scorre facilmente, senza bisogno di arrestarsi agl'incidenti, che si suppongono noti. Il metodo logico dunque rende necessarî, o per meglio dire utili gli assiomi, e non prova la primitiva luce della verità loro. In conclusione, gli assiomi geometrici son verità secondarie, le quali riconoscono l'evidenza loro dalle proposizioni identiche e dal principio della contraddizione; e però non vanno confusi con quelle prime verità, che noi consideriamo come elementi della ragione.

Dal sin qua detto risulta, che il sistema delle prime verità, formato da Stewart, non è più chiaro nè meno imperfetto di quello del suo maestro; e che questa è la parte della loro dottrina, nella quale per avere moltiplicato gl'instrumenti dell'analisi, ottennero un falso prodotto di confuse nozioni. E quì vogliamo pur dire, che l'aver qualificato le verità intuitive, come leggi dell'*umana credenza* contiene una espressione impropria, la quale ripugna al principio, da cui egli stesso le deriva; espressione tanto più impropria per lui, quanto aveva egli opportunamente rilevato le conseguenze della filosofia di Kant, che ridusse a mere leggi d'*istintiva credenza* tutti i principî dell'umana cognizione. E quantunque potesse risguardarsi come un correttivo di tale espressione, l'altra denominazione di *elementi della ragione*, che egli pur diede alle prime verità, ciò non ostante l'averle risguardato come compatibili nello stesso subbietto, e quasi come sinonimi, è un nuovo argomento del poco esatto concetto ch'egli formonne.

Ora per ricavare qualche frutto da questa seconda analisi delle prime verità, rannodiamo insieme i pensieri di coloro, i quali le risguardarono come gli elementi dell'umana cognizione, e scelghiamo il vero ed il certo dalla opinione di ciascuno. Non si può non dare a Cartesio il primo onore di tale scoverta (*a*). Egli fu, che stabilì la nozione del proprio essere, come la fonte del pensiero, e come la verità madre, dalla quale la ragione immediatamente ricava l'esistenza e gli attributi del supremo Autor di tutte le cose. Leibnitz ampliò e generalizzò il concetto di Cartesio, avendo dimostrato, come dalla contemplazione del proprio essere scaturiscano le nozioni dell'essere in generale, della sostanza semplice, della sostanza perfettissima di Dio, della materiale o composta, e della immateriale (*b*). Buffier

(*a*) V. sopra a pag. 129 e 140.
(*b*) V. sopra a pag. 378 e 403.

determinò i caratteri per discernere le verità immediate dalle secondarie o derivate: son quelle, egli disse, che la mente attigne da se medesima, e che non possono essere provate o impugnate con altre proposizioni di esse più chiare (*a*). Reid e Stewart distinguendo la percezione dalla coscienza, dedussero le prime verità dalla contemplazione dell'essere, delle facoltà dell'anima, e degli atti del pensiero.

Qual è dunque in compendio, la dottrina delle prime verità?

Son quelle prime nozioni, che la ragione ricava dal riflettere in se stessa e nell'uso che fa delle proprie facoltà;

Son primitive, spontanee ed evidenti per modo, che la mente le prende come norme de' giudizî suoi, e come principî del suo ragionare;

In pruova della evidenza loro, non possono essere spiegate, nè impugnate con proposizioni di esse più chiare;

Son comuni alla ragione dell'uomo colto e dell'idiota, nè possono essere mutate dall'educazione, dall'abito, o dalla scienza;

Sono le nozioni elementari di tutte le altre verità, che vengono dalle scienze sviluppate;

La ragione le attigne dalla contemplazione del proprio essere, e dalla testimonianza della coscienza;

La prima è l'esistenza del subbietto pensante, e l'altra a questa immediata, è l'esistenza della sua causa;

Da queste due verità, astrae la mente le nozioni della esistenza, della sostanza semplice, della composta, e della causalità;

Per coloro, che aman di ridurre l'espressione d'ogni nozione generale in una formola metafisica, diremo che la sostanza e la causalità son le due primitive nozioni, le quali formano il sostrato di tutta l'umana cognizione.

Analisi delle facoltà.

Finalmente per quel che concerne le facoltà dell'anima, quantunque accurata ed egregia sia l'analisi delle operazioni, che a ciascuna di esse si riferiscono; pur tuttavolta quell'industrioso lavoro nulla perde del suo pregio, se in luogo di supporre tanti diversi principî di azione, si dimostri che molti degli atti del pensiero, raccolti e ordinati sotto il nome delle nuove facoltà, possono entrare nelle antiche partizioni, nelle quali trovasi una più facile spiegazione della origine delle relazioni loro. Perchè dunque mutar quel che non tocca i principî del nuovo metodo, e che d'altra parte è fondato nella vecchia esperienza della ragione?

Platone fu il primo, che proponesse la partizione delle diverse operazioni della mente in tre facoltà, la *percezione*, l'*intelletto*, e la *ragione;* ma questa divisione è atta a spiegare i principî dell'umana cognizione, e non a comprendere tutti i diversi atti del pensiero. Aristotele e la sua scuola in-

(*a*) V. sopra a pag. 170.

trodussero nella filosofia intellettuale la denominazione di *potenze*, che distinsero in *attive* e *passive*, d'onde la stessa denominazione fu di poi trasportata alle facoltà. Locke non solamente ritenne il concetto aristotelico, ma per una sistematica conseguenza de' principî suoi, derivò la nozione delle facoltà dell'anima dalla sensazione e dalla riflessione, senza farvi per nulla entrare la volontà. Il cangiamento che interviene in noi per la impressione degli obbietti esterni, ci fa (a suo modo d'intendere) per la prima volta credere possibile, che le idee semplici sieno mutate per la forza d'un agente; dal che ricaviamo l'idea d'una doppia potenza, dell'attiva che opera il cangiamento, e della passiva che lo riceve. Ma come potrebbesi assentire alla manifesta contraddizione, che implica la denominazione comune all'azione e alla passione? Una potenza passiva, dice Reid, equivale ad una potenza *impotente*, espressione fallace, che può essere, ed è stata causa di false nozioni. Wolfio riconobbe l'improprietà e la contraddizione di quella denominazione, ma volle giustificarla per una ragione, che non potrebbe essere accolta senza introdurre un linguaggio arbitrario, il quale non corrisponde alla essenza delle cose. Le definizioni nominali, dic' egli, essendo arbitrarie, è permesso dare loro un significato convenuto senza mancare alle regole. Ma nel caso presente le definizioni non basterebbero a determinare il senso dei vocaboli *facoltà passive*, che anzi farebbero nascere una ambiguità intorno al significato delle facoltà attive, che ne sono il contrapposto. Imperocchè l'attivo nelle operazioni dell'animo si riferisce alla volontà, che è la potenza dell'azione, ed ha per suo contrapposto lo speculativo o l'intellettivo, che è proprio della facoltà cogitante. In somma Wolfio seguì in questo i principî di Locke, il perchè riferì tutte le facoltà o a' *sensi* o alla *riflessione*, formandone due classi, cioè *le facoltà cognoscitive superiori*, e le *inferiori*. Nella prima comprese *la percezione*, *l'immaginazione*, e la *memoria*: nella seconda l'*attenzione*, la *riflessione*, l'*intelletto*, e le *disposizioni naturali*. Cotesta partizione contraddiceva a' principî della filosofia leibniziana, di cui era egli partigiano e custode.

L'altra partizione di Bacone, che divide le facoltà in tre, quanti sono i tronchi delle umane conoscenze, cioè la *ragione*, la *memoria*, e l'*immaginazione*, può essere atta a comprendere le diverse produzioni dell'ingegno umano, e a stabilire le relazioni delle scienze e delle arti tra loro, ma non abbraccia tutte le operazioni dell'animo, delle quali raccoglie soltanto i prodotti. Lasciam di dire che tutte le antiche partizioni ammettevano una moltiplice suddivisione, dapoichè la ragione considerata per le sue essenziali operazioni, comprendeva l'*apprensione*, il *giudizio*, e il *ragionamento*; la memoria distinguevasi in *sensitiva* e in *immateriale*, e l'immaginazione era da taluni divisa come la memoria, e da altri in *attiva* e *passiva*. Tra questi è Malebranche, che pose l'attiva sotto il comandamento dello spirito, e la passiva sotto l'impero del corpo.

Tutte le additate partizioni presupponevano, che le facoltà venissero dai sensi, che il moto e le impressioni fossero le origini del pensiero, e che il diverso giuoco degli spiriti animali, de' nervi o del fluido nervoso determinasse l'azione di ciascuna di esse. E quando veggiam Wolfio distinguere l'*idea materiale* dalla *immateriale*, e supporre una immaginazione inerente al corpo (131); possiamo per questo solo argomento giudicare quanto negletta fosse l'analisi delle operazioni dello spirito, e come lo studio delle sue facoltà si facesse, meno osservando i fatti, che considerandole come le parti d'una interna macchina, di cui volevasi spiegare il meccanismo per analogie ricavate dall'organismo animale. Niuna delle antiche scuole comprese tra le facoltà la coscienza, o l'interno senso del vero e del giusto, e però le partizioni loro più non si confacevano co'principî della scuola scozzese. Reid fu il primo che distinguesse le facoltà in *intellettive* e *attive*, per coordinarle alle due principali potenze della ragione, l'intelletto e la volontà, ma fu in tutto il resto sobrio innovatore. Stewart al contrario per soverchio amor dell'analisi moltiplicolle, annoverando tra le facoltà cognoscitive o intellettive, la *coscienza, la percezione degli obbietti, l'attenzione, l'astrazione, l'associazione delle idee, la memoria, l'immaginazione, il giudizio, e il ragionamento.*

Per giudicare del merito di tale partizione, convien tornare al significato della voce facoltà, alla quale non si può dare altro valore di quello d'una potenza produttrice di atti del pensiero del medesimo genere, che complessivamente esaminiamo per facilmente discernere il principio ad essi comune. Le partizioni poi delle facoltà sono strumenti logici, che noi adoperiamo per l'analisi del pensiero; d'onde segue che non debbano essere moltiplicati senza necessità, nè adoperati contra lo scopo dell'arte che quelli maneggia; dapoichè altrimenti facendo si ricade nel vizio di scindere le operazioni indivisibili del pensiero, di dare per semplice quel che è complesso, di preparare in somma all'analisi un falso prodotto. Ora contra tal regola procedette il nostro autore, quando separò l'associazione delle idee dalla immaginazione, e l'astrazione dalla concezione e dalla riflessione.

Per rispetto poi alla concezione, intender non possiamo come si fosse Stewart separato dal sentimento del suo maestro intorno alla famosa controversia de'nominali, e trovato avesse più coerenti a'suoi principî le opinioni di Hobbes, di Berkeley e di Hume (*a*). A quel che pare, non potè egli persuadersi, che nelle nozioni generali, oltre del nome o segno che le spiega e le determina, v'ha un'altra cosa di vero (che vuol dire *reale*) diversa dallo spirito che le concepisce. Scegliendo l'esempio stesso, che Reid scelse da Pope, cioè *lo studio dell'uomo è quel che conviene all'uomo;* nel con-

(*a*) V. sopra a pag. 374.

cepire chiaramente un tal pensiero, io non diviso un tale o tale altro uomo, ma sì bene ho nell'animo l'*essere* dell'uomo, o sia il complesso di tutte le sue facoltà. Da questo esempio ricavò Stewart, che Reid nelle parole *concepire gli universali* intendesse il comprendere il senso delle proposizioni formate da' nomi generali. Ma no, nell'uomo di Pope Reid oltre dell' uomo individuo, e oltre la collezione degl' individui, concepì la nozione generale di quell' Essere reale, o sia di quell' archetipo di natura, detto uomo, che in ogni individuo si riproduce. Cotesto archetipo di natura è qualche cosa di vero, o sta solamente nella nostra concezione? Il falso concetto, ci sia permesso dirlo, che Stewart fece della quistione de' nominali, proviene dall'abuso d'un principio vero, applicato fuori de' termini suoi. Non si può, egli dice, ammettere che nell' animo si trovi un obbietto del pensiero distinto dallo spirito che pensa. Cotesto principio è vero nella percezione degli obbietti sensibili, perchè sopra lo stesso è fondata la percezione immediata dell'obbietto, e la esclusione delle immagini intermedie; ma sarebbe falso a rispetto delle nozioni dell'animo, le quali hanno una verità distinta dal nòme o segno che le rappresenta. Per esse i nomi o segni prestan due ufizi, uno d' instrumento del pensiero, l'altro d' indicatore d'una sostanza o d'una qualità della natura. Ora questa sostanza, o questa qualità della natura è certamente un obbietto, che sta nel pensiero, ed è diverso dallo spirito che pensa. Stewart dichiara essere puro nominale, e par che temesse di offendere il suo maestro, comprendendolo nella classe de'concettualisti. Tale fu Reid, e tal doveva essere. Tale ancora sarebbe stato Stewart, se non avesse riposto il *nominalismo* nelle due seguenti proposizioni: che il linguaggio o i segni sono gl'instrumenti del pensiero per la formazione delle nozioni generali: che senza i segni non avremmo mai potuto estendere il nostro ragionare oltre gl' individui (*a*). Sin qua niuno il contraddice, siccome niuno ha osato rivocare in dubbio tali verità, da Arnaldo insino a Condillac; ma la dottrina de' nominali non si fermava alla sola necessità de' segni per la formazione delle nozioni generali; dapoichè intendevano da ciò dedurre, che nulla v' ha di reale fuori de'segni o de' nomi, e che tutta la verità è riposta nella convenienza de' segni colle cose significate. In somma non vide Stewart il profondo della quistione, e senza volerlo fecesi seguace di Hobbes e di Hume.

Da questi nei in fuori, giudiziose e acute sono le osservazioni fatte da Stewart intorno all'attenzione, all'associazione delle idee, a' fenomeni de'sogni, e a ciascuna delle altre facoltà, o operazioni dell' animo. Son quelli i fatti, nell'osservazione de'quali son riposte le fondamenta della scienza psicologica.

II. Logica induttiva.

Da Cartesio insino a noi, quelli che han proposto dottrine fondate sopra nuovi principî, han giudicato necessario trattare del metodo, come quello

(*a*) Philosoph. de l'esprit humain Vol. I. Chap. IV. Sect. 2 e 3.

che indirizza la riflessione, e regola l'ordine delle idee e del ragionamento. In tale aspetto de' essere risguardata la terza parte *della filosofia dello spirito umano* di Stewart, nella quale lasciando da banda le altre facoltà, prende a considerare la ragione per rispetto a'mezzi, pe'quali gradatamente sviluppandosi, perviene allo scoprimento del vero e all'arte di esporlo e dimostrarlo.

In due diverse forme la verità si mostra alla ragione: o evidentissima, dotata d'una luce propria, la quale non può essere da alcuno negata: o incerta, e tale che per chiarire il nostro giudizio abbiam bisogno di andare cercando le relazioni di connessione tra un principio generale riconosciuto come vero, e la proposizione cui dobbiam dare o negare l'assentimento. E per due vie ancora puossi scoprire una tal connessione, o stabilendo la verità generale come guida del ragionare, o da lei gradatamente discendendo alla particolare; ovvero con inverso ordine camminando dal particolare al generale; il che facciamo scegliendo più fatti particolari simili, e dalla somiglianza loro ricavando una qualità a tutti comune, o sia una legge della natura. Il primo genere di verità dicesi *intuitivo*, e il secondo *dedotto*: i due metodi che questo secondo ci offre, conosconsi colle denominazioni di *sintesi* e di *analisi*, o di *forma sillogistica* e d'*induzione*: il maestro della prima forma fu Aristotele, della seconda Bacone.

Abbiamo già veduto quali sieno le verità di pura intuizione, di che sarebbe ora superfluo il dire altra cosa. Quanto al primo de' due divisati metodi, Bacone e Locke avevano dimostrato l'inutilità del sillogismo nello studio de' fenomeni naturali. Imperocchè in tutto il nostro ragionare intorno all'ordine dell'universo la sperienza è la sola guida sicura, laddove la forma sillogistica ci mena sempre dal generale al particolare; via inutile e falsa, perchè la proposizione particolare è sempre presupposta in ciascuna delle due premesse. Non è già, che vogliasi proscrivere il sillogismo, ma conviene limitarlo a quelle scienze, dalle quali apprendiamo a giudicare de'casi particolari, applicando talune regole o massime generali, che più non debbono essere rivocate in dubbio. Di tal natura è la giurisprudenza pratica, nella quale le conclusioni particolari debbono essere necessariamente dedotte da'principî generali, che ne formano le fondamenta. Cotesta osservazione è presso a poco simile a quella che Bacone antepose al suo *nuovo organo*. « Quelli che concessero tanto potere alla logica, dice quel gran maestro, precedentemente credettero che non convenisse dare alla ragione la guida di talune regole. Ma il rimedio, in luogo di evitare il male, cooperò forse a produrlo; dapoichè la logica, il cui primo regno fu utile agli affari civili, e alle arti discorsive e congetturali, è povera di finezza e di sagacità, qualità pur troppo necessarie allo studio della natura sensibile. Da ciò è avvenuto, che essendosi ella attaccata ad una scienza, di cui l'è negato l'ingresso, ha prodotto e confermato errori, e non ha aperto il cammino alla verità ».

E quando vogliasi penetrare nella mente stessa di Aristotele, la ragione che lo mosse a concedere cotanta autorità alla forma sillogistica, fu l'opinione, che lo scoprimento del vero principalmente dipendesse dalla facoltà del ragionare, e che nella forza comparativa di tale facoltà sia principalmente riposta la superiorità intellettuale d'un uomo verso dell'altro. Ma coloro, i quali han dato una sì grande dote al ragionamento, han fatto valere un equivoco ricavato dalla somiglianza de' vocaboli *ragione* e *ragionamento*, quasichè la facoltà discorsiva fosse il solo o il più importante elemento di quella. Per contrario basta la più picciola riflessione per convincerci della minor parte, che il semplice ragionamento ha ne' progressi dello spirito umano. In fatti chi ha mai coltivato l'arte dialettica più degli scolastici, e dove si può trovare più, che negli scritti loro una pruova maggiore della nullità de' prodotti suoi? La professione del dialettico, a somiglianza dell'avvocato, rattiene lo spirito ne' limiti del particolar suggetto della quistione. L'uno e l'altro invece di raccogliere gli argomenti proprî a modificare o ad escludere la contraria tesi, dilettasi di portare la quistione ad un'assoluta alternazione negativa o affermativa, per gettare così il discettante nello scetticismo, e renderlo vittima del suo proprio acume. V'ha una spezie di matti, dice il P. Buffier, de' quali formansi egregî logici. E quantunque il suo detto sembri avere del paradosso, pur tuttavolta è giustificato così dalla sperienza, come dalla teorica conoscenza dello spirito umano; imperocchè può essere applicato non solamente agli scolastici difensori de' paradossi metafisici, ma a tutti quelli, che son dominati dalla vanità di far mostra della loro destrezza in argomentare, senza molto curarsi dell'esattezza delle premesse, o della verità delle conseguenze.

Del resto, senza negare qualche utilità alle forme sillogistiche, delle quali abbiamo già a bastanza discorso, giova dimostrare, come l' opposto metodo induttivo convenga meglio, anzi sia necessario alle scienze fisiche e diciamo ancora alle metafisiche. La necessità di tale metodo apparisce manifesta per l' obbietto stesso d' ambedue quelle scienze. Se parlasi della fisica, deesi ben intendere che suo scopo è il conoscere le costanti relazioni de' fatti, e per esse le leggi generali dalle quali son regolati, e non il penetrare nella natura delle cause efficienti, dalle quali dipendono. Ma il vizio dell'antica filosofia sta appunto nell' aver confuso le cause fisiche colle cause efficienti. La causa fisica è l' apparente connessione che regna tra gli avvenimenti che gli uni agli altri succedono; laddove la causa efficiente sta nel potere e nell' energia di produrre l' effetto, il qual potere o energia è un attributo, non della materia, ma dello spirito (132). Intanto gli antichi, e Cartesio stesso, definirono la filosofia, come la scienza delle cause, e credettero che suo scopo fosse l' acquistare per mezzo di esse la cognizione degli effetti. Dalla confusione delle due diverse spezie di cause, o per meglio dire de' due diversi significati dello stesso vocabolo, nacquero le diverse ipotesi,

per le quali si sono spiegati tutti i fenomeni del moto, ora per la *impulsione,* ed ora per l'azione delle *forze immateriali,* aggiunte alle particelle della materia.

Bacone fu il primo, che distinguesse i limiti dell'una e dell'altra spezie di cause, ricordando all'uomo, ch'egli è il ministro e l'interprete della natura, che può osservare e conoscere l'ordine delle sue leggi, ma non può più oltre progredire (*a*), d'onde segue che la vera filosofia potrebbe dirsi la *interpretazione della natura.* Laonde l'ultimo fine del filosofo non è diverso da quello di ogni altro uomo di retto senso, sebbene indotto, che osserva gli avvenimenti de'quali è testimonio, per cavarne le regole convenienti a'suoi futuri portamenti. Risguardata per questo verso la filosofia, differisce dalla comune istruzione della sperienza, non per la qualità delle conoscenze, ma solamente per l'intensità, o sia pe' diversi gradi della osservazione. L'istruzion comune versa circa i fatti sensibili, i quali spontanei si presentano a' nostri sensi; laddove la scienza si prefigge di scoprire i fatti nascosi (che sono le relazioni di quelli); d'onde poi risulta l'ordine dell'universo. Per iscoprire tali fatti uopo è adoperare l'*osservazione* accompagnata dagli *sperimenti,* i quali danno alle nostre investigazioni il carattere scientifico. Per essi la mente acquista l'abito dell'attenzione e l'esattezza dell'osservare: per essi il giudizio diviene più preciso di quel che suol essere nella comune percezione. Ma le osservazioni e gli sperimenti sono il primo passo del filosofo, il quale dee di poi riferire i fatti particolari ad altri più semplici e generali, complessivi di molti altri, che sono appunto le *leggi* dette *della natura.* In fine, conosciute queste, l'osservatore se ne vale per istituire una inversa operazione, cioè la sintesi, per mezzo della quale spiega il particolare per lo generale. Il sapere opportunamente usare de' due dinotati mezzi, ed il servirsi del secondo per comprovare le conclusioni del primo, forma tutta la scienza del metodo induttivo. Ora per bene usare di tal metodo due sono le regole, che conviene principalmente osservare: la prima è lo svolgere col ripetimento degli sperimenti le combinazioni de'fatti composti, per distinguere i principali dagli accessorî, onde potere riferire il fenomeno alla sua *causa fisica,* che è quel che propriamente chiamasi *induzione:* la seconda, il discernere i fenomeni, i quali sono prodotti dalla combinazione di più e diverse leggi unite insieme, che la natura ha impiegato per ottenere quel dato effetto. Ommettiamo gli esempî, co'quali l'autore dimostra quanto felicemente Keplero e Newton avessero applicato questa seconda regola per iscoprire le principali leggi intorno alla *forza trattoria,* alla *luce,* e alla gravitazione. Siffatti esempî non hanno altra analogia cogl'interni fenomeni dello spirito, se non quella del metodo,

---

(*a*) De interpret. nat. aphor. 1.

non altrimenti che i vocaboli *analisi* e *sintesi* applicati a' fenomeni naturali, al conoscimento delle sostanze materiali, o agli atti del pensiero, additano tre diverse operazioni: nel primo senso esprimono l'investigazione delle leggi o delle cause fisiche: nel secondo indicano la pratica scomposizione, o composizione delle sostanze: nel terzo le origini e le qualità degli atti del pensiero. L'analogia dunque sta nell'uso logico dell'induzione, e non nella somiglianza de' fenomeni, o de' prodotti loro.

Induzione aristotelica.

I partigiani delle antiche dottrine e de' vecchi metodi scolastici, e quelli che han voluto sminuire il merito della nuova scuola scozzese, hanno affermato che il metodo del ragionamento per induzione, sviluppato ed arricchito da Bacone, (risguardato generalmente come cagione de' rapidi progressi, che le scienze naturali han fatto a' giorni nostri), fosse perfettamente noto ad Aristotele, e che questi avesse avuto una chiara idea non solamente della forma di detto metodo, ma altresì de' mezzi che conviene adoperare, cioè de' fatti e degli sperimenti. Ma cotesta asserzione è fondata nella sola somiglianza del vocabolo, e dimostra che coloro i quali la ripetono, ignorano del pari la *forza* e l'*uso* della induzione, siccome disse lo stesso Bacone (*a*). Del resto la diversità delle due spezie d'*induzione* può essere dimostrata coll'autorità dello stesso Aristotele, il quale spiegò in che consista l'induzione, e quale sia l'uso che di essa fanno i dialettici: consiste nella enumerazione di tutti i casi singolari, da' quali si può desumere una qualità a tutti comune. Questa qualità (che è il predicato), se è nota, il ragionamento procede per sillogismo; laddove essendo ignota, ricavasi per induzione (*b*). L'esempio che Aristotele ne addusse in lettere alfabetiche, fu dal dottor Vallis trasportato nel seguente sillogismo. « In una conclusione ricavata dalla induzione, se l'enumerazione è compiuta, l'evidenza sarà eguale a quella d'un sillogismo perfetto, come per esempio, se qualcuno volendo dimostrare, che tutti i pianeti (tranne il sole) ricevono la luce dal sole, cominciasse dal farlo separatamente per ciascuno degli altri sei pianeti. In sostanza sarebbe questo un sillogismo in *darapti*, di cui ecco la forma: Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio e la Luna ricevono la luce loro dal Sole: ma questa enumerazione comprende tutti i pianeti, tranne il Sole: adunque tutti i pianeti, tranne il sole, ricevono la luce dal sole ». Ma qual paragone tra questo povero trovato, e la induzione di Bacone, da cui fu adoperata, non come ausiliaria del sillogismo, ma come base d'una inversa operazione della mente, cioè come scala progressiva per salire dal noto all'ignoto, per trovare la legge generale de' casi particolari, e per iscomporre e ricomporre i fenomeni a' quali se 'n fa l'applicazione?

(*a*) V. sopra a pag. 84.
(*b*) Analytica Priora Lib. II. Cap. XXIII.

Analisi e sintesi.

In fine, per rendere più chiaro l'uso dell'analisi e dell'induzione, conviene rimuovere un equivoco, che i moderni han fatto nascere nel significato delle voci *analisi* e *sintesi*, confondendo l'analisi geometrica colla fisica e colla metafisica. Nella geometria chiamasi *sintesi* la dimostrazione d'un teorema fatta per mezzo d'una serie di deduzioni da un caso vero a un altro, insino a che si giunga alla conclusione, la quale contiene l'enunciazione della proposizione da prima affermata come vera. Ora se per assicurarci della verità di tal conclusione noi invertiamo l'ordine della dimostrazione, e supponendo vera la proposizione dimostrata cominciamo a dedurne le conseguenze che immediatamente ne discendono, può avvenire una delle due seguenti cose: o arriviamo ad un'ultima conclusione vera, per la quale riconosciamo ancora come vera la proposizione dimostrata, o ne scopriamo la falsità, se l'ultima conseguenza contenga una proposizione falsa o assurda. Questa operazione è quel che gli antichi geometri chiamarono *analisi*, la quale altro non vuol dire, secondo Pappo, se non una inversa soluzione (*a*). De' due cennati metodi il sintetico è certamente più atto a provare la verità d'una proposizione, perchè conduce la mente da grado a grado, o sia dalle verità generali alle particolari. Ma dove si tratti d'una proposizione di dubbia verità, o si cerchi di trovare una migliore dimostrazione d'un teorema, che sappiamo esser vero, è preferibile l'analitico, perchè dà alla mente un punto più certo, al quale annodar può le sue investigazioni. Suppongasi in fatti, che si domandi una nuova dimostrazione d'un teorema già noto, o si proponga la dimostrazione d'un incerto teorema, per due diverse vie potremo metterci in cerca delle verità intermedie, che occorrono per giugnere alla conclusione: o tentando l'una dopo l'altra, tutte le immediate conseguenze della prima enunciazione che presentansi come possibili; o supponendo vera la proposizione dimostrabile, e deducendo da questa una verità nota, la quale ci serva di guida alle ulteriori deduzioni, insino a che non si giunga ad una conclusione, che dimostri vera o falsa la proposizione assunta come vera. In questo secondo modo noi abbiamo un punto fisso, o sia un principio certo, dal quale debbono essere dedotte le conseguenze, e seguiamo liberamente la naturale connessione delle proposizioni, senza essere costretti da una conclusione unica, come nel primo caso. Più facile ancora è l'applicazione d'un tal metodo a' problemi geometrici, pe' quali cominciasi dal supporre, che il problema sia risoluto, ed indi dalla proposizione assunta come vera deducesi una catena di conseguenze, insino a che si giunga ad una conclusione, la quale, o si risolva in un altro problema già sciolto e noto, o contenga una operazione riconosciuta per impossibile. Nel primo caso il geometra s'impadronisce della costruzione del problema noto, e tor-

(*a*) Την τοιαυτην εφοδον αναλυσιν καλουμεν οιον αναπαλιν λυσιν.

nando indietro dimostra sinteticamente, che una proposizione si prova per mezzo dell'altra; nel secondo, venendo a conoscere che il problema solubile in certi casi, è in altri casi insolubile, passa a specificare gli uni e gli altri, onde giugnere ad una compiuta soluzione. Certamente questa analisi è di più grande aiuto ne' problemi, che nella dimostrazione de' teoremi: l'ordine del ragionamento, che in essa segue la mente, è quello stesso che la logica naturale suggerirebbe ad un uomo dotato di sagacità: è un' applicazione scientifica di regole dettate dal buon senso. Quel che diciamo della soluzione de' problemi geometrici, va detto ancora dell'analisi algebraica.

Assai diversa dalla geometrica è l'analisi fisica, di cui per formare un chiaro concetto, giova riportare la spiegazione fattane da Newton. « Nelle scienze naturali le cose difficili debbono essere ricercate prima col metodo dell'analisi, e poi con quello di composizione, il che si verifica anche per le matematiche. L'analisi consiste nelle osservazioni e negli sperimenti, dai quali per induzione ricavansi le conseguenze; contra queste debbonsi ammettere le sole obbiezioni, che nascono da contrarî sperimenti, o da certe verità; imperciocchè la filosofia sperimentale non dee per nulla attendere alle ipotesi. Per mezzo di tale analisi noi possiamo camminare da' composti a' componenti, da' movimenti alle forze che gli producono, dagli effetti alle cause, e dalle cause particolari alle più generali, insino a che non si giunga alle generalissime. Questo è il metodo analitico. La sintesi poi parte dalle cause già scoverte e ammesse come principî, spiega per mezzo di esse i fenomeni che ne sono i prodotti, e dimostra le sue spiegazioni ». Comparando l'analisi matematica alla fisica e alla chimica, è facile il rilevare che dal nome in fuori, non ha quella nulla di comune con questa; il che diviene ancora più manifesto per due altre caratteristiche differenze: la prima, che la fisica e la chimica partono da un fatto noto e certo, quandochè la matematica comincia dalla ipotesi: la seconda, che invertendo l'analisi matematica in sintesi si ottiene sempre la stessa identica verità; laddove nelle altre due la sintesi applica lo stesso principio, ma non ottiene mai gli stessi fenomeni; d'onde segue ancora che in queste scienze chiamasi molte volte *analisi* quel che un greco geometra avrebbe detto sintesi. Tal è per esempio il caso, in cui vuolsi dimostrare in astronomia la verità del sistema di Copernico per mezzo de' fenomeni conosciuti. Noi chiamiamo analitica una tal dimostrazione, mentrechè gli antichi non avrebbero dato un tal nome, se non alla soluzione inversa di quella che direttamente prova la verità del cennato sistema. Ciò non pertanto Condillac ha detto: « Molti son soliti distinguere diverse spezie di analisi: l'analisi logica, la metafisica e la matematica. Ma in realtà una è l'analisi comune a tutte le scienze ». Ma la sua definizione non abbraccia l'analisi geometrica: « analizzare, son sue parole, è osservare in un ordine successivo le

qualità d'un obbietto, per dare loro nello spirito *l'ordine simultaneo*, secondo il quale esistono: così non potendo io ad un tratto di vista distinguere una moltitudine di obbietti, che l'aspetto d'una campagna mi presenta, circoscrivo a me stesso la vista per meglio osservarne un più picciol numero ». Colla qual definizione e col qual esempio applica egli alla separazione materiale delle parti l'analisi, il che ne dà un' idea limitata ed incompiuta. In un altro luogo la paragona all'osservazione di chi per conoscere una macchina, la scomponesse per fare uno studio sopra ciascuna parte di essa. In questo secondo esempio l'idea dell'analisi si avvicina più alla chimica, ma sì l'una che l'altra sono affatto diverse dalla geometrica. Dalla confusione de' diversi significati de' due cennati vocaboli sono nati molti de' paradossi di Condillac, il quale avendo voluto esporre analiticamente le origini delle sensazioni e delle umane percezioni, ha non pertanto dato come analitici ragionamenti prettamente sintetici, siccome avvertì un celebre matematico del tempo suo (*a*).

A queste che sono le parti principali della logica induttiva, soggiunse l'autore molte avvertenze utili ad evitare gli errori, altra volta prodotti dal falso significato dato a' vocaboli proprî dell'arte di pensare, e de' quali più frequentemente ricorre l'uso. A tale scopo mirano le osservazioni intorno alla differenza tra la sperienza e l'analogia, all'uso o all'abuso che può farsi delle ipotesi nelle filosofiche investigazioni, e alle ambiguità nate dallo scambio delle cause efficienti colle cause finali. « Lo studio di queste per molto tempo è stato ingiustamente proscritto dalla filosofia intellettuale per l'abuso, che di esse erasi fatto nelle scienze fisiche, nelle quali correvasi alle finali, trascurate le efficienti. In questo e non in altro senso intesero proscriverle Cartesio e Bacone. Del resto l'investigazione delle cause finali, non solamente è il fondamento della teologia naturale e della filosofia morale, ma riceve tutto il suo lume dalla logica induttiva, che le serve di direzione e di guida. I vantaggi, che questa nuova logica arreca a' progressi della mente, dimostreranno forse la necessità di assegnarle nell'ammaestramento della gioventù un luogo diverso da quello, che ha sinora occupato la logica aristotelica. In sino a che l'arte sillogistica ha conservato la sua vecchia fama, le menti giovenili nell'ingresso agli studî della ragione sono state oppresse da una farragine di vocaboli e di forme, superstiti alla barbarie degli scolastici; ma pure la moltiplicità de' nomi gravava solamente la memoria, e la frivolezza delle regole e degli esempî richiedeva una leggiera tinta delle materie scientifiche. Ora che alla logica dassi un più ampio significato, e che in essa comprendesi un saggio dell'*organo* di Aristotele, ed una parte delle dottrine di Bacone, di Locke e de' successori loro, sembra necessario il posporne lo

(*a*) Lacroix nella introduzione agli elementi di geometria.

studio, e stabilirlo nel tempo, in cui l' intelletto abbia acquistato maggiori conoscenze, e siesi meglio sviluppata la facoltà della riflessione (a) ». In conclusione il trattato della logica induttiva, è un lavoro compiuto, ricco di principî e di luminosi concetti, cui null'altro manca, che l'ordine scientifico, o *didattico*. Un tale ordine, che suol essere l'opera d' ingegni secondarî, non poteva attendersi da coloro, i quali per dimostrarne l'opportunità e l' utilità, sono stati obligati di combattere e di rimuovere gli ostacoli, che nascevano dalle sistematiche opposizioni delle antiche scuole.

III. Filosofia morale.

La logica induttiva illumina e dirige non solamente la filosofia speculativa, ma ancora la pratica, la quale ripete i suoi principî dalle primitive nozioni del retto e del giusto, che la ragione e la coscienza ci manifestano, e dalle naturali impulsioni di benevolenza, per le quali siamo indirizzati alla virtù, prima che la ragione possa dimostrarcene la convenienza e la utilità. Son questi i primi principî pratici, che ci rivelano l' esistenza d' un ordine morale, i legami della obligazione e del dovere, e lo scopo morale della vita: son essi, che aprono la mente alla conoscenza del futuro, e delle grandi verità, che rilevano la dignità e le speranze dell'uomo, la vita futura, l' immaterialità e l' immortalità dell' anima. Tali sono i suggetti, che abbraccia la seconda parte de'saggi di filosofia morale di Stewart, la quale versa circa *le facoltà morali dell' uomo*. Tranne il difetto comune al suo maestro (se pur difetto può dirsi), di avere cioè moltiplicato e soverchiamente sminuzzato i principî istintivi dell' azione, e di avere talvolta scambiato i secondarî co' primitivi, non è altro trattato di filosofia pratica, che abbia meglio svolto la gradazione degli atti, che intercedono tra la potenza e l' atto d' ogni agente morale. Molti han trovato del ridondante in questo e negli altri trattati di Stewart. Senza escludere affatto una tal nota, vuolsi per ora osservare, che il superfluo non nuoce anzi giova alla chiarezza delle idee, e che l'applicazione de'principî agli esempî, e delle verità primitive alle derivate, serve a meglio illustrare sì gli uni che le altre.

Senso o facoltà morale.

I principî d' azione, i quali dimostrano in noi spontanea e connaturale la tendenza al retto e al giusto, provano altresì l' esistenza d' un *senso, o facoltà morale,* dato per compagno alla volontà, il quale forma il principal carattere della ragione e della coscienza. Cotesto senso è affatto distinto da quello del proprio interesse, o sia del *bene dell' individuo,* cui tendiamo per le leggi della nostra fisica costituzione. La pruova di tal verità risulta dall' analisi degli abiti intellettuali e morali di noi stessi e della universalità degli uomini. 1.° In tutti gl' idiomi i vocaboli *dovere* e *interesse* han due significati distinti, che niuno confonde, comunque nel fatto spesso coincidano insieme. 2.° L'emozioni che sentiamo in noi stessi alla con-

(a) Philosophie de l' esprit humain T. III. Sect. VI.

templazione di quel che è giusto e retto, dimostrano un giudizio primitivo che l'abito e l'educazione non possono cancellare. C' inganniamo per noi stessi, ma non c'inganniamo mai nel giudicar degli altri, e amiamo con trasporto le azioni nobili ed eroiche nella storia, nel romanzo, e nelle teatrali rappresentazioni. 3.° Questo sentimento non solamente è comune a tutti gli uomini colti e idioti, buoni e tristi; ma è più vivo, anzi prematuro negli animi giovenili, a segno che precede alla età della riflessione e della chiara ragione. 4.° Il compiacimento, col quale la coscienza accoglie le impressioni, che in noi produce la narrazione delle azioni virtuose; e la tristezza che ci lasciano i quadri dell'umana depravazione, sono una pruova dell'analogia che quello hanno col senso dell'umana natura, e dell'avversione che questi le ispirano. Aggiugneremo noi, che l'imitazione delle oneste e virtuose azioni, cui siamo per natura inchinevoli, e l'entusiasmo che queste destano negli animi non corrotti da pravi abiti, possono essere comparati ad un fuoco, che accende in noi il lume vivo della virtù, fuoco di cui gli elementi ha la natura nascoso nel cuore, o nella coscienza di ciascun uomo.

Gli scrittori che han tolto alle regole della morale una origine primitiva e celeste, e han supposto essere state dettate dalla sagacità de' filosofi e dei politici, per l'interesse della umanità e delle civili società; e quelli, i quali han ravvisato nella diversità de' costumi e delle opinioni de' popoli una pruova della perniziosa loro dottrina, hanno scambiato la forza dell'abito e della educazione con quella della natura, e non hanno consultato se medesimi. Imperciocchè, per quanto l'educazione abbia la forza di mutare la fisonomia dell'umana natura, non può mai cancellare le nozioni primitive, nè può impedire che la forza di queste *alla perfine non ricorra.* Può l'educazione creare diverse opinioni intorno al *buono*, o all'*eroico*, ma non forma le nozioni della *bontà* della *bellezza* e dell'*eroismo.* Il principal carattere del vero sta nella uniformità e universalità, e per l'opposito quello del falso sta nella diversità, e nella eccezione. Ora la diversità stessa de' costumi e delle opinioni de' popoli, presso i quali il vizio e le affezioni malevole formano i caratteri costitutivi delle azioni loro, dimostra che essi son usciti fuor della norma comune della natura. Circa poi la verità storica de' fatti allegati per provare la difformità de' principî e de' costumi delle nazioni barbare, domanderemmo se quegli esempî sieno stati sempre descritti co' proprî loro colori, e interpretati con retto e imparziale giudizio? E quì potrebbesi ancora aggiugnere che i pratici portamenti della vita, in qualunque stato o condizione voglia l'uomo supporsi, corrispondono sempre a' loro principî speculativi, per modo che l'errore si trova sempre in questi e non in quelli. Detto in altri termini, gli uomini di degradata ragione credono ancor essi di obbedire alla voce del dovere, e può del senso morale dirsi quello stesso che è stato detto della credenza alla Divinità, cioè che molti popoli sono

stati discordi nella scelta di un Dio, ma niuno ha mai dubitato, che dovesse averne uno. In fine i cennati scrittori non hanno esaminato se medesimi, nè sanno spiegarci perchè i ritratti della depravazione o de' costumi ferini de' barbari ci rattrista, e offende l' interno senso della nostra dignità. Se naturale non fosse la differenza tra 'l vizio e la virtù, d' onde nascerebbe la differenza tra la stima che facciamo di talune azioni, e il biasimo di cui notiamo talune altre? Perchè odiamo l' orgoglio, la vanità, l' egoismo, e amiamo la benevolenza, la modestia, l' amor di patria, e la virtù in generale? Perchè amiamo i sistemi di filosofia, che sono all' unisono de' principî della ragione e della coscienza, ed abborriam quegli altri che ci fanno uno spaventevole quadro della natura umana? Gli autori di tali sistemi confondono lo stato attuale della *spezie umana* co' principî costitutivi dell' umana natura; ma così facendo tessono la satira del vizio e della follia delle passioni, e non isminuiscono, anzi accrescono la pruova della *realità delle distinzioni morali;* non altrimenti che l' *ipocrisia*, come disse la Rochefoucault, *è un omaggio che il vizio presta alla virtù.* Sin qua abbiamo considerato per quel che è in se stessa la facoltà o il senso morale: giova ora esaminarla come la sorgente delle relazioni ch'ella ci svela *verso Dio, verso i nostri simili, e verso noi stessi,* che sono i tre grandi obbietti della filosofia pratica.

Esistenza di Dio.

Per due vie, o metodi, han cercato gli autori dimostrare l' esistenza di Dio, uno *a priori, a posteriori* l' altro. Il primo è fondato sopra talune proposizioni metafisiche, assunte come assiomi: il secondo sopra l' ordine sistematico della natura, e sopra la connessione de' mezzi col fine, che manifesta riluce dal complesso delle opere sue. Clarke sviluppò con molta forza l'argomento *a priori,* e sembra averne preso il concetto da un luogo di Newton (133). Il dottore Reid disse, essere questi argomenti speculativi degni di uomini di alto ingegno; rimanendosi dal decidere, se sieno tanto solidi quanto son sublimi, e se debbano piuttosto annoverarsi tra quegli sforzi d' immaginazione, che trapassano i limiti della umana capacità. Ma senza rivocare in dubbio la fermezza della dimostrazione di Clarke, la pruova *a posteriori* è più adattata alla comune intelligenza, ed è altresì più soddisfacente per lo filosofo. L' esistenza di Dio è una verità di ragionamento, ma d' un passo solo ha bisogno la mente per concepirla. Le premesse dalle quali la deduce appartengono a quelle verità o principî primitivi, che formano una parte essenziale dell' umana costituzione. Tali premesse non son più di due: *tutto quel che comincia ad esistere, aver debbe una causa: una quantità di mezzi, destinati ad ottenere un fine, presuppone l' intelligenza.* La prima delle due cennate premesse è una immediata conseguenza della nozione della causalità, la quale ci conduce alla sublime e semplice dottrina di un Essere spirituale, supremo Creatore e conservatore dell' universo: la seconda, conosciuta col nome di argomento *delle cause finali,* ci mena alla conoscenza

della infinità e bontà di Dio, e del fino della creazione, del tutto benefica per le creature. Chi studia l'universo coll'animo di trovarvi la pruova della sapienza e della unità di Dio, sente una interna soddisfazione a misura che scopre le relazioni, che ciascuna delle sue parti ha coll'altra, e conosce come le cose apparentemente separate e lontane, cospirino al compimento del disegno dell'Autor loro. I seguenti punti possono essere risguardati come i principali suggetti degni della meditazione di chiunque voglia in questo argomento internarsi:

1.° La corrispondenza della conformazione organica, e degl'istinti degli animali colle leggi del mondo materiale: quella degli organi della respirazione e dell'istinto del succhiare colle proprietà dell'atmosfera: quella del *momento* della luce colla sensibilità della retina, della costruzione dell'occhio colle leggi di refrazione: del volume e delle forze degli animali e de'vegetabili colle leggi della gravitazione e della coesione.

2.° L'opportunità della conformazione e degl'istinti degli animali per rispetto a'climi e alle zone di temperatura, sotto le quali debbono vivere.

3.° Le relazioni tra certi animali e certi vegetabili, de'quali questi somministrano a quelli una salutare nutrizione nello stato di sanità, e utili rimedî nelle infermità.

4.° La relazione, che la moderna chimica ha scoverto tra 'l regno animale e il vegetabile.

5.° Le relazioni tra le diverse spezie di animali, de'quali gli uni debbono naturalmente essere la preda degli altri, il perchè ciascuno è provveduto di proprie armi offensive e difensive.

6.° Le patenti relazioni del periodico istinto di *migrazione* delle spezie di animali viaggianti col corso delle stagioni, e colle diverse produzioni delle diverse parti del globo, non escluse le più rimote.

Ma nulla è più maraviglioso della concordanza delle relazioni tra la natura dell'uomo e l'esterne cose, che lo circondano: le sue facoltà percettive e intellettive per rispetto alla struttura e alle leggi del mondo materiale: la corrispondenza tra'suoi appetiti e gli obbietti esteriori, nel che la sopraffina antiveggenza pe'nostri infimi bisogni apparisce assai più manifesta, che negli altri animali: le analogie in fine, che è dato al nostro intelletto di scoprire tra le diverse parti dell'universo, delle quali le principali sono: 1.° le organiche conformazioni delle diverse spezie di animali, 2.° i regni vegetabile ed animale, 3.° le varie leggi, dalle quali son retti i fenomeni del mondo materiale.

Altra volta si è cercato di rimuovere dalla filosofia l'investigazione delle cause finali, tra perchè si scambiavano colle cause fisiche o efficienti, e perchè in luogo di osservare e di esporre le operazioni della natura, a'suoi veri disegni sostituivansi congetture e ipotesi. Cotesto studio è proprio della metafisica, ma è utile ancora alle scienze naturali, le quali in grazia del nuovo

metodo con cui sono trattate, non temono più il ritorno degli antichi abusi: l'investigare il fine dell'autor d'un'opera, è spesso un mezzo da conoscerne l'uso: il fine e l'uso d'un'opera son talvolta sì collegati tra loro, che per l'uno viensi in cognizione dell'altro. In conferma di che, nello studio della notomia procedesi sempre colla regola, che nulla è stato fatto in vano dalla natura nel corpo degli animali. E Boyle narra, che avendo domandato al celebre Harvey, come scoperto avesse la circolazione del sangue, da lui riseppe, che quando scoperse essere le valvule di tante vene disposte per modo da lasciar libero il passaggio del sangue verso il cuore, mentrechè glie ne chiudevano l'accesso nella contraria direzione; da tale osservazione conchiuse, che la provvidentissima natura non aveva senza disegno collocato un sì grande numero di valvule. E dapoichè non poteva il sangue per l'interposizione delle valvule passare dalle vene alle membra, conveniva supporre che dalle arterie passasse alle membra, e ritornasse poi per le vene, di cui le valvule non erano più d'ostacolo al suo passaggio (*a*).

Immortalità ed immaterialità dell'anima.

Siccome il disegno benefico dell'Autor dell'universo traluce dall'ordine e dalla simmetria delle sue opere e ci serve di scala alla conoscenza degli attributi di Dio.; così il sentimento dell'obligazione e d'una legge morale, da cui traggono origine tutti i nostri doveri, apre alla mente la nozione d'una vita futura, e per conseguente della immortalità dell'anima e della sua immaterialità. Imperocchè ripugna a quegli stessi fini, che ci spiegano le opere della Provvidenza il supporre, che le leggi morali non abbiano un principio diverso dalla natura sensibile, e che alla virtù non sia riservata quella ricompensa, che non può ottenere nel breve e laborioso periodo della vita. Risguardando dunque l'immortalità dell'anima, la sua immaterialità, e l'esistenza d'una vita futura come tre verità, che l'una per l'altra scambievolmente si dimostrano, seguiamo il cammino che fa la ragione nel dedurle da quegli stessi principî, da' quali ricava l'esistenza e gli attributi di Dio. L'esistenza della vita futura può essere desunta così dalla natura dell'anima, come dalla costituzione dell'uomo e dalla sua attual condizione.

Dalla natura dell'anima.

1.° Quantunque le idee che ci formiamo della *materia* e dello *spirito* sieno puramente relative; pur tuttavolta quando affermiamo che l'anima non è materiale, pronunziamo una proposizione certa ed evidente, perchè le qualità sensibili della materia presuppongono un subbietto o una sostanza essenzialmente diversa da quella, che pensa, vuole, ed è consapevole di se stessa.

2.° L'esposta differenza apparisce manifesta fuori di noi. Ogni cangiamento nelle parti materiali dell'universo risveglia in noi la nozione d'una

---

(*a*) Esquisses de philosoph. morale Chap. II. Sect. II. *De l'évidence d'un dessein manifesté dans l'ordre de l'univers.*

causa efficiente; siccome ogni combinazione di mezzi diretti ad un fine, ci dimostra una intelligenza, che gli ha disposto e coordinato. Da ciò segue che i *cangiamenti* son sempre attribuiti alla potenza, e alla *sapienza* l'ordine e la bellezza dell'universo; vale a dire che nell'ordine e nella disposizione del mondo abbiam sempre riconosciuto l'esistenza dello spirito, e abbiamo conceputo la materia come passiva, e lo spirito come l'agente che la muove e regge. E quel che è più notabile, nel mondo inanimato, lo spirito che muove e ordina le parti della materia, non è alla medesima unito, come nella vita animale.

3.° Più sono gli argomenti i quali provano, che l'unione dell'anima col corpo restrigne la sfera delle nostre conoscenze; tanto è lontano che possa essere considerata, come necessaria a sviluppare le facoltà nostre. Sembra al contrario, che in questo primo teatro della nostra esistenza non abbia voluto l'Autor della natura darci una vista chiara della formazione e del reggimento dell'universo. Certamente, riflettendo alla differenza che passa tra le operazioni dello spirito e le qualità della materia, il mistero della unione loro si concepisce più difficilmente della esistenza separata dello spirito, capace per se stesso di conservare l'intelligenza e la coscienza.

Dalla costituzione dell'uomo.

1.° Il desiderio innato in noi della immortalità e la certa speranza d'una vita futura.

2.° I timori dell'anima, allorchè è agitata da'rimorsi.

3.° La comparazione tra lo spirito de'bruti, limitato allo stato presente delle loro facoltà sensitive, e lo spirito dell'uomo dotato di facoltà intellettuali e capace di concepire uno stato di perfezione, o una più sublime felicità.

4.° Gli elementi d'un progresso quasi illimitato, di cui la natura ha nascoso il germe in noi stessi.

5.° La facoltà di estendere le nostre conoscenze insino alle più rimote parti dell'universo: il campo aperto alla immaginazione per trascorrere l'immensità dello spazio e del tempo: le nozioni, comechè imperfette, che la filosofia ci dà della esistenza e degli attributi di Dio.

6.° La virtù, che hanno le infermità della vecchiezza e i dolori de'mali fisici, di confermare e fortificare gli abiti morali; e la difficoltà di spiegare le sofferenze, di cui la vita è afflitta, se l'uomo fosse destinato ad un assoluto annientamento.

7. La discordanza tra'nostri giudizî morali e il corso degli affari umani.

8.° L'analogia del mondo materiale, di cui talune parti ci fan conoscere l'ordine il più sistematico e il più compiuto; ordine di cui la nozione si va ampliando a misura che si accresce la sfera delle nostre conoscenze. La sola possibilità d'uno stato futuro ci dà la chiave per ispiegare gli attuali disordini del mondo morale; senza di che inesplicabili sarebbero molti de'principali fenomeni della vita.

9.° Non può supporsi che le leggi morali, le quali regolano il corso degli affari umani non si annodino a qualche cosa, che è al di là de' limiti della vita terrestre, mentrechè i corpi, de' quali è composto l'universo visibile, son così concatenati con altri da noi veduti, che forman parte del gran sistema del mondo fisico (a) ».

Nulla mancherebbe alla compiuta sposizione di un trattato di moral filosofia, se Stewart in luogo del dissertare intorno a'suoi principali argomenti, gli avesse dato un ordine e una forma dimostrativa più severa e insiememente più sobria. Gli scritti che si chiaman *saggi*, sono in generale altrettanti comenti del proprio pensiero, ne' quali entrano facilmente gl'incidenti, le digressioni, e anche i ripetimenti de' pensieri già detti. Essi rappresentano quel conversare con noi stessi, nel quale la mente si compiace di esaminare per ogni lato il subbietto delle sue meditazioni, e si pasce del suo stesso ragionare. Una tale sovrabbondanza non conviene certamente al rigore delle scientifiche dimostrazioni; e se da una parte rende facile e chiara la sposizione de' principî, moltiplica da un'altra gli argomenti e apre l' adito alle discettazioni. Stewart notò cotesto neo ne' saggi del suo maestro Reid, ma egli stesso non seppe schivarlo, e talvolta ancora con maggiore ridondanza di lui. Ciò non pertanto osservar si potrebbe in giustificazione di entrambi, che faceva uopo prima insinuare i principî e confutare le false opinioni, che ne avevano oscurato la luce, e poi ridurgli nell' ordine della scienza. Del resto questi nei son di quelli, che nulla detraggono all' intrinseco merito della dottrina loro. Sarà facile ad altri il darle forma scientifica, se il destino della filosofia vorrà, ch' ella, dopo di avere nuovamente afferrato il vero, cessi alla perfine di essese mutabile e inconsistente. Che se la sperienza de' vaneggiamenti e degli errori di tutti i tempi e di tutte le scuole (il che vuol dire di tutta l' umanità), non basterà a fare rientrare gli amatori del trascendente ne' limiti della ragione, converrà dire, esser quèsta una delle malattie incurabili dello spirito umano.

CAPO XVIII.

DELLE NUOVE SCUOLE DI FILOSOFIA NATE IN FRANCIA NEL SECOLO XIX.

I. Scuola detta de' sensisti.

Gli storici della presente filosofia francese ci parlano di tre scuole surte ne' primi anni del secolo decimonono: quella de' sensisti, la teologica, e l'eclettica.

La prima è un avanzo della scuola di Condillac, che ora ha per suoi principali partigiani i fisiologisti e i frenologi. Costoro, comechè dicano di

(a) Esquisses etc. Cap. II. Art. III. *D'un état futur*. V. la Nota n. 66.

dissentire tra loro, cavano entrambi la filosofia dal coltello anatomico, e seguitano a confondere il cervello colla sostanza pensante: gli uni sostengono che i nervi conduttori delle sensazioni sien quelli, che producono nella massa encefalica le alterazioni, dalle quali poi nasce il pensiero: gli altri affermano, che le facoltà dell'animo nascano dall'azione di taluni organi, dotati di particolari funzioni intellettuali: quelli seguono le tracce di Cabanis e di Magendie; questi riconoscono per loro primi maestri Gall e Spurzheim. Di essi abbiam già detto abbastanza (a).

11. Scuola teologica.

Per quanto lodevole e utile sia stato lo scopo de' fondatori della scuola teologica, non può la dottrina loro essere considerata come un sistema prettamente filosofico; dacchè confonde insieme i confini di due criteri, che importa grandemente distinguere nello studio della filosofia, il criterio cioè della ragione, e quello della fede. La fede presuppone la ragione, e tanto la presuppone, quanto interviene coll'autorità sua per supplire al difetto di quella: alla ragione è data la cognizione dell'*essere finito*: alla fede, l'*infinito*: l'una serve di grado e di passaggio all'altra: e siccome del dono della fede non son capaci gli animali privi d'intelletto e di ragione; così l'uomo, di cui un tal dono è privativo, non dee sconoscere la sua naturale capacità, e ripetere dalla rivelazione e dalla fede quel che può la luce sola della ragione additargli. Laonde consideriamo non solamente come anti-filosofico il decidere per argomenti tratti dalla rivelazione le quistioni, che son della capacità della ragione, ma come nocevole altresì al sano criterio teologico, e ciò pe' seguenti motivi: 1.° perchè farebbeci acquistare un falso concetto della natura umana, negando alla ragione quella spontanea luce, che Iddio le ha donato appunto per indirizzarla alla vera fede; 2.° perchè toglierebbe al ragionamento la dimostrazione della verità della fede, che non è il minor sostegno della rivelazione; 3.° perchè produrrebbe erronee dimostrazioni, le quali sono sovente redarguite di vizio logico, e del così detto *circolo vizioso*, dapoichè in tali dimostrazioni si suole assumere come vero quel, che debb'essere provato; 4.° perchè precluderebbe l'adito alla persuasione di coloro, i quali non essendo predisposti alla fede attendono dal giudizio critico della ragione i motivi della credibilità; 5.° perchè introdurrebbe nuovamente nella filosofia l'*idealismo*, e renderebbe necessaria ne' fenomeni naturali l'intervenzione immediata della Divinità; 6.° perchè distrarrebbe la mente dalla contemplazione delle opere della natura e delle cause finali, che è tanto utile allo studio della stessa teologia; 7.° perchè dando tutto all'attributo della onnipotenza di Dio, sminuirebbe la nozione degli altri attributi dell'Ente Perfettissimo, e spezialmente della sua infinita sapienza e bontà; 8.° perchè esporrebbe la filosofia o all'essere dogmatica e facile in ammettere massime

(a) V. sopra a pag. 320 e N. n. 106.

non dimostrate, o al divenire scettica ed incredula; 9.° perchè distruggerebbe l'argomento della perfetta concordanza tra la ragione e la fede, cui tutti i più sopraffini ingegni han portato la dimostrazione della verità e divinità del Cristianesimo.

Gli errori, a'quali è stata soggetta la filosofia, dimostrano quanto sia stata perniziosa alla vera sapienza la pietà di que'filosofi, che han voluto deprimere le umane facoltà, per dare maggiore risalto alla dottrina rivelata; e quante tristi conseguenze abbia prodotto un falso principio filosofico ciecamente accolto dalle scuole teologiche. Senza l'idealismo del P. Malebranche e di Berkeley non sarebbero forse apparse le dottrine di Spinoza e di Hume; siccome senza l'unico principio de'sensisti, accolto da'dogmatici scolastici, non sarebbero nati il materialismo delle scuole aristoteliche del decimoquinto (*a*), nè quello de'fisiologisti del decimottavo secolo (*b*). Per contrario quanta luce non ha diffuso sopra la filosofia e la teologia insieme il *puro spiritualismo* de'primi padri della chiesa (*c*), risuscitato poi da Cartesio, da Arnaldo, da Pascal, da Bossuet, da Leibnitz, e per ultimo da Buffier? In conferma di che suppongasi due uomini di eguale e ferma credenza, dei quali uno conosca soltanto la dogmatica dottrina della fede, e l'altro dopo avere attinto dalla pura filosofia le nozioni della esistenza di Dio, de'suoi attributi, dell'ordine morale dell'universo, della immaterialità ed immortalità dell'anima, e della libera volontà dell'uomo; le abbia dipoi in se confermate e rischiarate per la luce della rivelazione. Qual de'due avrà una più forte convizione delle cennate verità? Certamente il primo ha un grande svantaggio in confronto del secondo, che è il non poterle ad altri comunicare e dimostrare, e il non potere rendere a se stesso ragione di quel che crede. E se la pia, ma digiuna mente del primo cadesse nelle mani d'un insidioso dialettico, che riuscisse a scuotere le fondamenta della sua credenza, non si troverebbe egli sprovveduto d'ogni difesa, ed esposto ad una crudele dubitazione della verità di tutto quel che ha creduto?

Lo zelo della scuola teologica francese, animato dalla considerazione, che l'incredulità e la falsa filosofia fossero state la cagion prima dello esaltamento delle passioni, e d'ogni civile sconvolgimento, ristabilir volle una nuova alleanza tra le morali e le politiche dottrine; alleanza non solamente utile ma necessaria, la quale non pertanto può essere mantenuta senza confondere tra loro le verità, che ne formano gli elementi. Con tale intenzione molti grandi e profondi pensatori, come ausiliari accorsero co'loro scritti all'opera della civile e morale ristaurazione della Francia. Talun di essi fecesi ammi-

---

(*a*) V. sopra a pag. 121.
(*b*) V. sopra a pag. 228 e 319.
(*c*) V. sopra a pag. 61.

rare per le bellezze della immaginazione; talun altro per la forza del suo ragionare; e quasi tutti pe' pregi d'una nuova eloquenza. Ma tutti, dobbiam dirlo, fecero desiderare una severità di criterio, che fosse uguale all'incantesimo delle altre loro qualità. Uno di essi surrogar volle la credenza al pensiero, e ci diede l'autorità, come il solo fondamento degli umani giudizî. Che l'autorità sia la prima sorgente de' nostri giudizî e delle nostre credenze; che l'uomo cominci dal credere, e indi passi al ragionare; che nell'autorità sieno fondate le conoscenze, che acquistiamo per mezzo de' sensi altrui; che infine l'autorità sia la fonte, cui la ragione ricorre per attignervi un supplimento di verità, che non può trovare in se stessa; sono altrettanti innegabili principî, i quali fecondati dal fervido ingegno di quell'autore, lo avrebbero condotto a quelle stesse conclusioni, che aveva in animo di stabilire. Ma il negare ogni certezza al sentimento, il dichiarare fallace il ragionamento; il riporre nell'autorità l'unico principio della verità e della certezza; è lo stesso che condannare al dubbio la ragione, togliendole persino il giudizio critico della vera e della falsa autorità. Siffatte opinioni, per quanto lodevol sia il fine cui son dirette, non possono trovar luogo nella filosofia, perchè portan seco l'impronta dell'entusiasmo, e non della ragione.

Bonald.

Un altro de' mentovati scrittori, e questi è Bonald, stabilì come unica sorgente delle umane conoscenze la rivelazione primitiva, fatta all'uomo nell'atto della creazione. Dobbiam fare di questo illustre autore una speziale menzione, così per la chiarezza e per la forza dello stile suo, come pe' luminosi concetti, che trovansi disseminati tanto nelle *ricerche filosofiche*, quanto nella *legislazione primitiva*. Ma egli ancora assunse come primo principio, ed unica sorgente delle umane conoscenze l'autorità, comechè l'avesse altrimenti denominata. Che la prima rivelazione fosse stata per la umana mente una fonte di luce, la quale rischiarolla per la conoscenza di se stessa; che nell'aprirle l'aspetto del mondo e dell'universo le facesse manifeste ed evidenti le verità, le quali servirle dovevano di guida nel portamento della vita e nell'uso delle proprie facoltà; sono conclusioni, delle quali convenir dee chiunque ammette, come principio di tutte le cose la creazione, della quale è conseguenza la formazione dell'uomo in uno stato di matura e perfetta ragione. Ma per istabilire la necessità e l'importanza della primitiva rivelazione non era necessario l'annientare le qualità, che Dio volle dare alla ragione per sua propria dote; che anzi facendola intervenire come la direttrice della nuova ed inesperta mente dell'uomo, avrebbe meglio conciliato l'immediata assistenza del Creatore coll'ordinaria azione delle cause naturali, le quali sono gl'instrumenti della sua infinita sapienza. Così risguardando la rivelazione primitiva, avrebbe ancora illustrato l'origine dell'antica tradizione del mondo, o sia della prima dottrina del genere umano. Un tal sistema non avrebbe punto sminuito la verità e la forza de' suoi argomenti intorno alla origine del linguaggio, che è la più bella parte delle sue *ricer-*

che filosofiche. Questo è il suggetto, nel quale può dirsi ancora difettiva la filosofia, perchè non ha abbastanza ponderato le difficoltà, nelle quali si abbatte la comune opinione, che dà come origine del parlare l'umana invenzione. Tali difficoltà eran sembrate insuperabili agli stessi sapienti dell'antichità, comechè stranieri fossero alla rivelazione. E quasi per pruova, che la ragione non sa concepire la possibilità di tale invenzione, le stesse difficoltà sono più fortemente rinate nella mente di tre de' moderni filosofi, i più schivi dell'autorità. Hobbes, Rousseau e Condorcet non poterono persuadersi che la parola fosse stata inventata dall'uomo privo di parola (*a*). Sviluppando e fecondando i pensieri di costoro, Bonald ha rivendicato alla creazione il primo dono del linguaggio, e ha logicamente dimostrato:

1.° Che la parola si acquista per imitazione;

2.° Che l'inventor della parola non ha potuto essere l'uomo, senza parola;

3.° Che sarebbe inutile supporre dotto e sopra ogni altro sapiente l'inventore, perchè non può darsi dottrina e sapienza senza pensiero, nè pensiere senza parola;

4.° Che non basta supporre un primo inventore, ma converrebbe supporne tanti, quanti sono stati e sono i parlari de' diversi popoli del mondo;

5.° Che non basta concepire la possibilità della invenzione de' suoni articolati; perchè i nomi generali e non i particolari formano l'essenza del linguaggio; perchè prima d'inventare i segni, faceva uopo concepire le nozioni del tempo, della sostanza, delle qualità, della potenza, dell'azione, o sia concepir senza parola la struttura e la filosofia del linguaggio;

6.° Che non si può supporre principio di società domestica senza parola;

7.° Che tutto quel che è necessario all'uso e alla conservazione della vita dee per necessaria induzione presumersi a noi dato coll'atto della creazione;

8.° Che siccome l'uomo ha colla creazione ricevuto il pieno uso delle facoltà necessarie alla vita sensitiva; così ha dovuto pure ricever quelle indispensabili per la vita razionale e socievole;

9.° Che l'ipotesi della invenzione umana è ancora smentita dalla identità della forma unica, sopra la quale sono modellate tutte le lingue de' popoli antichi e moderni, le quali debbono essere considerate più come idiomi, che come linguaggi diversi; forma unica, la quale porta seco le vestigie della sua primitiva origine; vestigie che ora più non ravviseremmo, se tanti fossero stati gl'inventori, quanti sono stati i linguaggi parlati dalla prima insino all'ultima delle nazioni, che han popolato e popoleranno la terra. I quali argomenti posson tutti esser compendiati (o *formolati* come ora direbbesi) in due proposizioni generali, che ogni uomo di retto senso non può impugnare:

(*a*) V. sopra a pag. 109 e la nota num. 32.

è impossibile, che la mente umana abbia creato la parola, senza l'uso della parola: è contraddittoria l'ipotesi, che l'uomo sia uscito dalle mani del Creatore, compiuto per rispetto alla vita sensitiva, incompiuto per la vita razionale.

Le due cennate verità, furono da Bonald filosoficamente dimostrate, e senza far uso di alcun argomento di autorità. E quel che reca ancora maggior maraviglia è, che egli rimproverò a Condillac e' a Warburton l'aver citato i sacri libri in proposito della medesima quistione, comechè costoro l'avessero risoluta in un senso affatto contrario. Contra Condillac sebbene con ironia dice: « perchè citare i sacri libri in una controversia, che è propria della filosofia, e che può essere decisa dalla sola ragione »? Ritorcendo lo stesso argomento contro al principio dell'autorità, da Bonald assunto come origine unica delle umane conoscenze, non potremmo domandargli, *perchè dare alla rivelazione quel che Dio ha dato alla ragione?* Del resto grande merito ha Bonald per essere stato il primo a torre il velo ad una delle più importanti verità, la quale era sfuggita alle più sagaci menti de' filosofi ortodossi; mentrechè era stata prenunziata da quelli, che avrebbero avuto l'interesse di nasconderla o di negarla. Verità tanto più manifesta, quanto trova nell'archeologia una dimostrazione parallela a quella che ne dà la filosofia! Per essa la sperienza viene a confermare quel che dimostra la ragione (134).

III. Scuola eclettica.

Nel parlare de' nuovi eclettici francesi, nulla diremo degl'illustri uomini viventi, che hanno assunto una tal qualità, tra perchè vogliamo esser fedeli al nostro proposito, e perchè la grande rinomanza di taluno di essi, potrebbe far dubitare della imparzialità del nostro giudizio, o renderlo men libero. Parlando dunque della scuola e non delle persone giova notare il vario senso, nel quale può essere intesa il vocabolo *eclettico*. Cotesto nome conviene propriamente a quella critica scelta che un maturo giudizio esercita tra le diverse parti d'un sistema altrui; nel quale senso eclettici debbonsi dire tutti gli uomini di sana ragione, che senza anticipate opinioni per un sistema pinechè per un altro, prendono la parte vera di ciascuno, e ne rifiutano la falsa. Ma comunemente chiamansi pure eclettiche quelle scuole, le quali formano la dottrina loro da un misto di opinioni, tolte a' sistemi altrui e adattate a principî diversi. Un tale impastamento di dottrine nascer suole ne' tempi, i quali succedono agli agitamenti prodotti dalle estremità metafisiche. Allora la mente, stanca quasi di ricercare la verità, ricorre ad una conciliazione delle altrui opinioni, o perchè si sconfida di trovare il vero, o perchè ha perduto il criterio per discernerlo. In ambi questi casi le così dette scuole eclettiche perdono ogni sorta di originalità, e cader sogliono, o nel vizio degli *scettici*, o in quello de' *sincretisti*.

Noi abbiam veduto, come la scuola francese nella sua prima ristaurazione ricaduta fosse sotto l'impero di Condillac per l'opera di Cabanis e

di Tracy (*a*). Ciò non pertanto dal seno di questa scuola cominciò a spuntare un bagliore di ***spiritualismo***, che fu come un germe di conversione da altri poi fecondato. Per verità non siam disposti a credere che la prima lode di tal conversione sia dovuta allo stesso Cabanis, siccome ha sostenuto un moderno storico francese (*b*); imperocchè la lettera postuma di lui, publicata da Berard, riconosce solamente l'esistenza d'una causa prima e di un principio immateriale, o diverso dalla sostanza corporea, che aveva in tutti gli scritti suoi rinegato. La nuova professione dunque in quella lettera contenuta, può tutto al più provare una ritrattazione dal materialismo fisiologico, e non dalla dottrina del ***sensismo.***

La Romiguière.

Meno ambigui furono i principî di La Romiguière, il quale nelle sue *lezioni di filosofia* cominciò a distinguere l'idea dalla sensazione, riconoscendo in questa la materia, e in quella la forma, che le dà l'attività intellettuale dell'anima. Ma d'altra parte questi principî additavano meno un rinegamento della dottrina di Condillac, che un retto senso morale, con cui cercava di schivare l'estreme conseguenze del trattato delle sensazioni del suo maestro. Lo stesso par che debba credersi di De Gerando, benemerito storico della filosofia, il quale, sebbene nell'ultima opera *della perfezione morale* avesse nella filosofia pratica riconosciuto principî e verità, che provenir non possono da'sensi, pure non seppe in alcuno degli scritti suoi, di antica o di recente data, dipartirsi dalla teoria delle sensazioni di Locke e di Condillac (*c*).

De Gerando.

Maine de Biran.

Più che a' nominati filosofi l'onor d'una franca e nobile conversione è dovuta a Maine de Biran (*d*), il quale cominciò dall'essere fisiologista nel trattato *della influenza dell'abito sopra le facoltà di pensare*, e finì per essere ardente seguace della filosofia leibniziana. A questa dottrina, di cui fece una nuova sposizione, predisse egli, che sarebbonsi un giorno annodati gli ulteriori progressi della filosofia dello spirito umano (135). Certamente fu egli il primo, che parlato avesse in Francia il linguaggio dello spiritualismo; e che essendo ad imitazione di Cartesio passato dalle armi alla contemplazione, cominciò dallo studio di se medesimo a ritrarre gli elementi delle umane conoscenze (136). Così dopo di avere nell'età prima professato la filosofia del suo tempo, allontanandosi di poi a grado a grado da' principî che aveva sposato, pervenne ad una dottrina a quella del tutto opposta. Cotesto passaggio apparisce manifesto dalla lettura delle sue opere, quando si cominci da quella che versa circa l'influenza dell'abito, e si ar-

(*a*) V. sopra a pag. 317.

(*b*) Damiron, article *Cabanis*.

(*c*) V. i trattati di de Gerando. *De la génération des connoissances humaines et des signes, et de l'art de penser.*

(*d*) N. nel 1766, m. nel 1824.

rivi infine alla sposizione della dottrina leibniziana. Forse l'avere troppo scritto nel senso di scuole e di sistemi del tutto opposti, il rattenne dall'abbracciare i principî della filosofia scozzese, introdotta nelle scuole francesi dal signor Royer Collard, che dichiarò essere la sola mente, colla quale egli simpatizzava (137).

Royer Collard.

A questo grande uomo, sebbene vivente, rendiamo onori, che per lui solo posson dirsi maturi (*a*), perchè il suo eminente merito è coronato dall'uniforme suffragio della sua nazione, e più ancora dalla sua singolare modestia, virtù sì rara nella presente età! Fu egli il primo, che al cominciar d'un corso di filosofia nell'anno 1811, si proponesse di abbattere la dottrina di Condillac, insieme colla scuola de' nuovi fisiologisti, ch'erano allora risorti. Ignote erano in Francia le opere del dottor Tommaso Reid, e del suo successore Dugald-Stewart, a quel tempo vivente. Vide egli la parte più luminosa di tal dottrina, la quale sta nella teoria della percezione, e la scelse per principal suggetto del suo insegnamento. Felicissima è l'analisi, per la quale rilevò la connessione che la natura ha stabilito tra la percezione degli obbietti esterni, e le altre interne operazioni dell'animo. La conoscenza di queste interne operazioni, della esistenza del proprio essere, del modo col quale la distinguiamo dalle sensazioni, dell'unità e identità della sostanza che le riceve e percepisce, presuppone sempre il fatto primitivo della percezione. Dalle leggi poi, colle quali la natura ha predisposto in noi la facoltà di percepire gli obbietti esterni dipende il concetto che formiamo dello spazio e del tempo, nel quale passano successivamente tutti i fenomeni materiali e intellettuali: da ciascuno di questi, a cominciare dal primo insino all'ultimo, noi passiamo alla conoscenza del supremo Autor di tutte le cose, che si presenta alla mente come il centro di tutte le relazioni degli esterni ed interni obbietti del pensiero. La concatenazione di tutti gli esposti obbietti si rende manifesta per l'analisi della percezione, la quale de'esser considerata come un fatto complesso, che risolvesi in due, la sensazione, che è il mezzo per lo quale passa l'obbietto, e l'atto dello spirito, che viene a conoscerlo. Nel conoscerlo lo spirito distingue le qualità che il rendono discernibile, vale a dire le qualità della materia. Quante e quali sono le qualità *primarie,* quante e quali le secondarie? Le secondarie son cause indeterminate di sensazioni, ma come le concepiamo senza conoscerle, e come le concepiamo ne' corpi stessi? E quì appariscono due principî, de' quali la mente fa uso, quello cioè della causalità, e l'altro della induzione. Qual'è l'autorità di tali principî, e qual'è quella della percezione? È tale, che può accertar noi d'una esistenza loro propria? Quistione importantissima, nella quale giace il nodo di tutt'i sofismi degli scettici! Ma oltre le qualità della materia, noi concepiamo la ma-

---

(*a*) Praesenti tibi maturos largimur honores.

teria stessa come una sostanza o sia come un subbietto, cui le dette qualità appartengono. Che è dunque la nozione di *sostanza?* Ve n'ha una sola, o più? Come distinguiamo la materiale dalla immateriale? Oltre alle idee di materia e di sostanza, noi acquistiamo colla percezione ancor quella del sito nel quale i corpi sono allogati, vale a dire dello *spazio!* Che è lo spazio, e come lo concepiamo noi? Insieme collo spazio conosciamo pure la successione, colla quale passiamo dalla conoscenza d'un obbietto all'altro, d'onde poi nasce la nozione della durata e del tempo, nozioni le quali presuppongono ancora il concorso di altre facoltà dell'anima, come della memoria e della coscienza. Tal è l'ordine, col quale Royer-Collard espose le leggi della percezione, e di cui ci ha conservato i frammenti il suo illustre allievo ed editore Jouffroy. Non esporremo qui i suoi pensieri, perchè sarebbe lo stesso che ripeter quelli di Reid; diremo sì bene, che non solamente fu fedele seguace della dottrina di lui, ma lo imitò, e forse lo vinse nella chiarezza, nell'ordine, e nella precisione del dire. Lo vinse certamente nell'avere risecato molti esempî, similitudini, e ripetimenti dello scrittore inglese, e nell'aver dato una connessione logica alle verità, che formano il suggetto della nuova scienza psicologica (*a*). Fu grave perdita per la filosofia, che dopo il terzo anno d'insegnamento, fosse egli rapito alla cattedra, e trasportato nelle politiche tribune. Senza tale avvenimento avrebbe vacato interamente a consolidare quel sistema, di cui potè appena gettare i semi. Ciò non pertanto que' tre soli anni d'insegnamento bastarono a mutare da capo a fondo le opinioni filosofiche della Francia. La dottrina di Condillac, alla confutazione della quale furono dedicate le prime sue lezioni, fu tosto dimenticata (*b*). L'ideologia di Tracy scomparve, e persino la scuola di Gall andò a cercare altrove un asilo. Grande fu il numero di coloro, che onoraronsi del nome di suoi discepoli, tra' quali Jouffroy e Cousin, che forma ora lo splendore della filosofia francese. Quale poi sia lo stato presente della scienza, e come abbiano gli allievi custodito la dottrina loro tramandata, potrà ognuno rilevarlo dalla disamina delle obbiezioni proposte contra la scuola scozzese e da'voti di quegli altri, i quali trovando arida e sterile la dottrina di Reid cercano da eclettici d'innestarla ad una nuova ontologia, ricavata dalla trascendente filosofia di Kant e de'successori suoi.

(*a*) V. Fragmens des leçons de M. Royer-Collard. Oeuvres complettes de Reid publiées par Jouffroy. Paris 1828 T. III. e IV. in fine.

(*b*) V. Fragmens. *Confusion de la sensation et de la perception dans Condillac. Réfutation de sa doctrine.*

CAPO XIX.

STATO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA DAL DECIMOSESTO SECOLO INSINO AL PRESENTE.

Abbiam lasciato l'Italia nel secolo decimosesto, dedita allo studio della metafisica scolastica, la quale vinti gli errori de' puri aristotelici, trionfò ancora degli sforzi, che i platonici e i novatori avevan fatto per soppiantarla (*a*). Così confermato avendo la sua dominazione nelle scuole e ne' chiostri, le fu facile nel seguente secolo respignere interamente la filosofia cartesiana. Non intendiamo parlare di quella prima resistenza, che la novità della dottrina fece provare a Cartesio in Francia e da per ogni dove, ma della costante e sistematica avversione, che le scuole italiane dimostrarono a' principî dello spiritualismo francese, ancora quando dissipati i prestigî delle antiche idee, era quella dottrina illustrata da' grandi nomi di Arnaldo, di Bossuet, di Fenelon e degli altri chiari uomini della medesima età. Duole infatti all' autore della storia critica della filosofia il dovere quasi comparare l'Italia, eccelsa madre delle lettere e del gusto, alla Spagna che rimase sempre avvinta tra gli sterpi e le spine della scolastica filosofia (*b*). E per verità maraviglioso è il contrapposto che l' Italia presenta, nel decimosesto e decimosettimo secolo, tra l'attività dell'invenzione nelle scienze naturali, e l'assoluta inerzia del pensiero nelle intellettuali. E allorchè si paragonano i prodotti del genio inventore di Galilei, del Viviani (*c*), di Gio. Alfonso Borelli napolitano (*d*), dell'abate Castelli (*e*), di Bonaventura Cavalieri milanese (*f*), e del Torricelli (*g*), co'trattati scolastici di quel tempo, e colle magre produzioni metafisiche del Gelli e del Varchi (*h*), ognun dura fatica a spiegare, come gl' ingegni italiani appariscano sì dissimili tra loro, e come nello stesso pe-

---

(*a*) V. sopra a pag. 120.

(*b*) Bruckero, Period. III. Par. II. Lib. I. Cap. VII. *Fata Cartesianae philosophiae in Italia.*

(*c*) V. sopra a pag. 86.

(*d*) Nato nel 1608, morto nel 1679, autore de' trattati *de vi percussionis*, *de motionibus naturalibus*, e *de motu animalium.*

(*e*) Nato nel 1577, morto nel 1644, autore del trattato *della misura delle acque correnti*, *et de motu aquarum currentium.*

(*f*) Nato nel 1598, morto nel 1647, autore del metodo degl'*indivisibili*, che fu il primo germe degl' *infinitesimali.*

(*g*) Nato nel 1608, morto nel 1647, autore del barometro, e di molte altre scoverte intorno alla pressione dell'aria, alla caduta accelerata de'corpi, al centro di gravità della parabola, e alla cicloide ec.

(*h*) Il Gelli autore *de' capricci del bottaio*, e il Varchi autore delle *lezioni*, tra le quali quella *dell' anima.*

riodo di tempo portino innanzi la fiaccola dell' invenzione e del metodo in una parte della filosofia, e restino cotanto indietro nell' altra. E pure tale fu lo stato della filosofia intellettuale in Italia per tutto il decimosettimo secolo.

SEZIONE PRIMA.

Stato della filosofia nell' Italia superiore per tutto il secolo decimottavo.

Un baglior di nuova luce par che spuntasse in Italia sul cominciar del secolo decimottavo, per opera di qualche pensatore, che avendo fatto dimora in Francia, e quivi conversato co' più illustri discepoli di Cartesio, portonne seco la dottrina, e tentò d' introdurne l' insegnamento nelle università allora più cospicue. Tal fu Michelangelo Fardella di Trapani (*a*), il quale professò teologia, filosofia e matematica in Roma e in Padova, e di cui frequente ed onorevol menzione fece Leibnizio (138). Scrisse tra molte altre due opere, le quali gli acquistaron fama di filosofo spiritualista (139), e mostrossi nel suo letterario carteggio estimatore e partigiano della dottrina cartesiana. In due lettere spezialmente indiritte al celebre Antonio Magliabecchi bibliotecario di Toscana, imprese egli a difenderla contra un saggio publicato in Genova nel 1694 da Matteo Giorgi intorno a' principî della detta filosofia (*b*). Fu in somma uomo di grande fama europea, bene accetto in Roma e da per ogni dove, versatissimo nelle scienze naturali e nella filosofia scolastica, dalla quale passò per esperienza e per propria convizione ad un miglior sistema d' idee. Avrebbe egli forse riportato la gloria di riformatore degli studi filosofici in Italia, se alla universalità e alla profondità delle conoscenze, avesse accoppiato le doti dell' ordine e della chiarezza nell' esporle, o se formato avesse una scuola capace di seguitare e di diffondere i principî suoi; ma fu una meteora passeggiera, che non lasciò veruna traccia dopo di se. Di qualche altro cartesiano fan pure menzione gli annali letterarî d' Italia, come del P. Venturelli, il quale rispose ad una diatriba scritta dal P. Agnani bibliotecario di Casanata in Roma contra i principî della filosofia cartesiana (140); ma le particolari opinioni di qualche filosofo valer non potevano contra una scuola, quanto fortemente radicata, altrettanto gelosa e pronta ad accusar di novatore chiunque osasse di toccare non solamente i principî, ma persino la forma del suo insegnamento.

Da tali predisposizioni è facile intendere, come la filosofia di Locke (la quale penetrò in Italia ne' primi anni del secolo decimottavo) trovasse qui

---

(*a*) Nato nel 1650, morto nel 1718.

(*b*) V. Mongitore biblioth. Sicula.

un terreno atto a fecondare i suoi germi. La parte psicologica del saggio intorno all' intelletto umano trovò con ragione molti oppositori, perchè fu risguardata come pericolosa l' ipotesi, che la materia avesse potuto ricevere la facoltà del pensare; ipotesi assurda, la quale non solamente distrugge i caratteri distintivi delle due sostanze, ma presuppone che la materia disposta ad un modo più che ad un altro, possa divenir capace non solamente del pensiero, ma ancora dell' azione (*a*). Ma per rispetto a' principî ideologici, nulla era più conforme alla dottrina peripatetica e scolastica, quanto la breve e semplice teoria di Locke intorno alla origine delle idee. Che i sensi e la riflessione sopra le idee da' sensi somministrate, fossero le sole sorgenti del pensiero; che la percezione e l' idea fossero un atto unico e indivisibile; che cotesto atto nasca dall' agitazione de' sensi, cagionata dalla impressione degli obbietti esterni; e che nulla venga dalla luce propria della ragione, tranne il riflettere e il congetturare, era la parte della dottrina peripatetica, che Locke aveva conservato, spogliandola dal contorno dialettico di Aristotele. Il solo vantaggio, che le scuole italiane ritrassero dal saggio di Locke consistette in questo, che abbandonato il metodo dogmatico degli scolastici, applicarono alla metefisica la logica sperimentale; e cominciarono dall'anteporre alla ontologia la storia naturale dell' umano intelletto. Cotesto vantaggio per altro non de' essere ascritto a solo merito del cennato autore, perchè era stato preparato da tutte quelle cause, che avevano fatto guerra alla dialettica scolastica, e che abbiamo di sopra divisato (*b*). E prima ancora che la dottrina di Locke penetrasse nell' Italia, eravi già sparsa *l' arte del pensare di Arnaldo*, e con essa il metodo de' Portorealisti, che formava il contrapposto della logica scolastica, rilegata nelle scuole e ne' circoli de' claustrali. In conferma di che può essere ancora addotta la testimonianza di monsignor Fontanini, il quale deplora, come grave perdita per gli buoni studî, lo smarrimento d' una versione italiana della *logica di Arnaldo* già compiuta in sul cominciare del secolo decimottavo dall'Abate della Stufa, gentiluomo fiorentino, trapassato in Roma intorno al decimo anno del cennato secolo (*c*).

Ora essendosi così perpetuata in Italia la dottrina de' sensisti, ognun può concepire quanto opportuno apparisse il compimento, e l' ultima perfezione data da Condillac alla medesima dottrina. Il saggio suo intorno alla origine delle umane conoscenze, in cui riduconsi ad un principio solo tutte le operazioni dell' intelletto; del pari che il trattato delle sensazioni, univano in loro il doppio pregio della semplicità di Locke, e della logica analitica di Arnaldo; sì che la dottrina peripatetica unica ed assoluta dominatrice in tutta

---

(*a*) V. sopra a pag. 188 e N. n. 64.

(*b*) V. sopra a pag. 81.

(*c*) Dell' eloquenza italiana Classe VII. Cap. I. *Filosofia razionale*.

Italia, diversificava le scuole, soltanto per le varie forme, colle quali veniva esposta: rivestita delle forme facili ed eleganti del pensier francese, faceva distinguere le cattedre e i ginnasii temperati al gusto del secolo: laddove coperta delle sue proprie e antiche spoglie, conservavasi in tutti gli altri istituti, i quali professavano l'abborrimento per ogni novità.

E sebbene col cominciar di quel secolo apparisse un altro raro ingegno, qual fu Jacopo Stellini (*a*), il quale per la universalità del sapere empiè l'Italia della sua fama; pur tuttavolta non seppe egli dipartirsi dalla dottrina di Aristotele e di Gassendi. Dedicossi spezialmente all'insegnamento della filosofia morale, di cui con generale plauso e per più di trent' anni sostenne la cattedra nella università di Padova, ma nulla cangiò de'principî della filosofia speculativa, se pure non dee dirsi, che confermato avesse quelli della comune e unica scuola italiana (*b*). Da ciò apparisce ancora manifesta la somiglianza, anzi la conformità delle opinioni filosofiche, dominanti a quel tempo in Francia e in Italia, tranne che per la diversa spinta, che quivi ricevevano dallo stato de'costumi e delle passioni. E quasi acciocchè non mancasse all'Italia il suo Condillac, il quale rendesse familiari alla lingua e al gusto de'suoi popoli i principî della filosofia lochiana, opportuno apparve un altro facile ingegno, che con eguale successo assunse la medesima impresa. Tal fu il padre Francesco Soave (*c*), il quale chiamato alla cattedra di filosofia nelle scuole di Brera a Milano, scelse per testo del suo insegnamento il saggio di Locke, e trasportollo in lingua italiana. Per giudicare qual fosse a quel tempo lo stato delle opinioni filosofiche in Italia, giova dire che la scelta di quel testo fu risguardato come il cominciamento d'un'utile riforma, e forse il fu in realtà; essendochè conveniva ricondurre all'unità de' principî una università, che allora parteggiava tra i corpuscoli di Gassendi, e le mistiche idee di Malebranche. Nè la riforma limitossi a' soli studî metafisici, ma abbracciò tutte le altre parti dell'insegnamento scientifico e letterario, imperocchè il P. Soave, indefesso scrittore, non solamente applicò alla rettorica, alla logica, alla filosofia intellettuale e alla morale il metodo analitico di Arnaldo e di Condillac, ma diede per ciascuna delle cennate scienze un compiuto corso di elementi (*d*); senza parlare di quelli che publicò per le scuole normali, e pe' primi rudimenti de' fanciulli, per la istruzione de' quali niun altro dimostrò uno zelo ed un'attitudine maggiore della sua. Così trascorse

---

(*a*) Nato nel 1699, m. nel 1770.

(*b*) V. *de ortu, et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium.* Lettere Stelliniane di Mabil. Milano 1811.

(*c*) Nato nel 1743, morto nel 1816.

(*d*) V. *la gramatica ragionata delle lingue italiana e latina.*
Le lezioni di rettorica e di belle lettere di Blair, trasportate in italiano.
Le istituzioni di logica, metafisica ed etica.

per l'Italia il secolo decimottavo, nel quale il nome del P. Soave chiude la serie di coloro, i quali alimentarono e promossero lo studio della filosofia. Preservossi ella, è vero, dalle estremità, nelle quali la scuola di Locke andò a cadere così in Francia, come in Inghilterra; ma non uscì da' limiti delle sue antiche conoscenze, e parve che s' interdicesse la facoltà di esaminare, che di vero e di utile si trovasse nelle discussioni speculative degli altri popoli. A confermarla in questo letargo par che molto ancora contribuissero lo spirito e le opinioni dominanti di quel tempo, le quali trattavano da visionario Cartesio, e spargevano la derisione sopra tutto quello che non fosse autenticato dalla sperienza. E certamente il conte Algarotti parlar voleva lo stesso linguaggio di Alembert, di Voltaire, e degli altri filosofi di Berlino, quando nel saggio intorno a Cartesio imprese a dimostrare, che ingiusto, o almeno esagerato fosse l'onore renduto al nome di lui; e riandando un per uno i meriti, de' quali i francesi l'avevano caricato, credette provare, che non a lui, ma a Rogero Bacone, a Niccolò da Cusa, al Telesio e al Campanella fosse dovuto il vanto di avere riformato il metodo del pensare. In quello scritto, ricco di dialettici ornati ma povero di giudizio e di filosofiche conoscenze, scambiando ad ogni tratto le fisiche escogitazioni di Cartesio colle leggi costitutive dell' umano intelletto, e rivendicando l'onor di Galilei e di Keplero anche nelle scoverte, nelle quali la fama e la gloria di costoro era al coverto d'ogni rivalità, non volle riconoscere alcuno degli originali concetti del filosofo francese, nè risparmiò il suo livore a veruna delle scoverte, delle quali l'invenzione gli è certamente dovuta. Non parliamo del sublime concetto di Cartesio, che deriva dalla nozione del proprio Essere la cognizione dell'Ente Perfettissimo, e da questa la nozione degli attributi di Lui. Cotesto concetto non poteva andare a verso d'un adoratore della filosofia sperimentale. Ma a Cartesio, secondo lui, neppure appartiene il merito di avere applicato l'algebra alla geometria, o almeno può solamente vantarsi di averlo praticato per la geometria sublime, dopo l'esempio datone dall'Oughtredo nella elementare. Plagiario è poi, nell'arte analitica, dell'Hariott e del Vieta; e nello stesso rinomato principio investigatore dell' esistenza e della immaterialità della sostanza pensante (*cogito ergo sum*), altro non è, che un meschino copiatore d' un pensiero, che trovasi gettato in Plauto e che fu più chiaramente esposto da S. Agostino (*a*). Tal'era l'esagerazione, colla quale cercavasi di discreditare in Italia la filosofia cartesiana, spezialmente dagl'imitatori dello *spirito* di quel secolo, i quali attignevano dalla enciclopedia i principî e la storia della scienza del pensiero. Che ciò non sembri detto in dispregio d' un bell' ingegno, qual fu Algarotti! Ma uopo è convenire, che in quel *saggio* sopra Cartesio, fondò egli le sue opinioni sopra l'autorità del-

---

(*a*) V. la nota n. 52.

l'enciclopedia. D'altra parte nulla si toglie al suo merito letterario, collocandolo insieme con Voltaire, non tra' filosofi, ma tra' detrattori della filosofia (a). E se è vero, in un dato senso, *che non si pensa senza Cartesio,* o sia, che senza di lui mal si conoscono la natura e le leggi del pensiero; sarà vero altresì, che in questa condizione appunto caddero e rimasero per quasi due secoli le scuole italiane.

Non ci sarà certamente imputato di non aver compreso nel numero dei cartesiani il chiarissimo monsignore Benedetto Stay, comechè ne avesse in belli versi latini esposto la filosofia. Se la facilità e le grazie del suo stile bastassero a farlo credere seguace di quella dottrina, che sì felicemente descrisse; non avremmo maggiore ragione di crederlo neutoniano o cartesiano, dapoichè con pari facilità ed eleganza espose la filosofia naturale di Newton; e nella descrizione del moto de' corpi celesti e degli effetti della gravitazione sembrò di aver agguagliato la grandezza della natura (141).

Gerdil.

Il solo grande metafisico, che venne ad illustrare la fine del secolo decimottavo, e cercò di ricondurre la filosofia a' principî di Cartesio, fu il cardinale Gerdil, barnabita piemontese, grande matematico, esatto e profondo ragionatore, erudito, teologo, publicista; uno in somma di quegli uomini universali, che sembran destinati a risvegliare di tempo in tempo l'attività dell'umano intelletto (b). Ma da una parte la vita claustrale il tenne per molti anni lontano dal teatro del mondo letterario; e dall'altra limitossi egli a trattare metafisicamente le sole verità utili alla dottrina della religione, il perchè non lasciò dopo di se veruna scuola, e nelle opere sue fu ammirato più per lo merito teologico e apologetico che per lo filosofico, quantunque non ne avesse uno minore in ogni parte della filosofia intellettuale e morale. Siccome era egli sollecito di mettere argine alla incredulità, cui lo spirito di quel secolo tendeva, e sentiva in se la forza di combatterlo; così volse l'animo a comporre l'*Introduzione allo studio della religione*. Scopo della prima parte di questa egregia opera fu l'esaminare, quel che di vero conobbero gli antichi (sia per lo lume della ragione, sia per la tradizione) intorno alla natura e al culto della suprema natura; quali errori avessero frammischiato colla parte di vero che conoscevano; quali fossero le cagioni di tali errori, e quali le opinioni loro sopra dati suggetti, che molti de'moderni scrittori avevano alterato, facendo credere che da per tutto si trovasse lo *spinozismo*, l'*anima universale* del mondo, o il *puro materialismo*. A questo modo credette poter togliere a tali perniziose opinioni quella parte di autorità, che ricever potrebbero dalla celebrità di rinomati filosofi; e insiememente poter difendere l'umana ragione dall'oltraggio che le si fa da coloro,

(a) V. il saggio sopra Cartesio intitolato ad Eustachio Zanotti, Algar. Op. T. IV. Ed. ven. 1792, p. 335.

(b) Nato nel 1718, m. nel 1802.

i quali voglion far passare per universali le stravaganti opinioni di pochi. Suggetto della seconda parte della medesima opera esser doveva la dimostrazione della esistenza di Dio e della sua indipendenza dalla materia, distinguendo le idee, che riceviamo per le sensazioni dalle nozioni formate per la riflessione, e da' principî di ragionamento. Colla terza proponevasi di rispondere agli argomenti, co' quali i moderni increduli avevano preteso di abbattere le più manifeste pruove della esistenza di Dio, e del provvidentissimo ordine della natura. Colla quarta in fine dalla dimostrazione della divina provvidenza dedur voleva le fondamenta della religione e della morale.

Ma di sì grandioso e utile disegno egli compiè appena la prima parte, nè più le sue occupazioni letterarie e civili gli permisero di tornare con libero animo alla continuazione di quel lavoro. Ciò non pertanto grande è il merito della parte compiuta, e grandissima fu l'estimazione nella quale venne quel libro sin dal suo apparire. Ingegnosa è la dimostrazione della esistenza dell'Ente perfettissimo, ricavata da una definizione nominale di Dio, dalla quale a somiglianza delle cose geometriche si deduce la definizione reale, che scopre la possibilità e l'essenza del subbietto. Dio è un Ente eterno, dotato di suprema intelligenza, possanza e bontà, da cui dipende l'ordine e il governo dell'universo. Vuolsi chiamar nominale una tal definizione, tra perchè contiene in se taluni attributi o caratteri della Divinità, che la fan distinguere dall'universo, e da qualunque altra natura, o ente contenuto nell'universo medesimo; e perchè son questi i carattori generalmente riconosciuti da quelli che professano una religione. Ora apparisce manifesto dalla disamina del primo carattere, che l'intelligenza, possanza e bontà non è relativa ad altri enti o nature contenute nell'universo, ma è suprema in Lui ed assoluta; e dal paragone del secondo col primo deducesi, che l'Ente massimo esser debba semplice incorporeo indivisibile immutabile, e per conseguente distinto dall'universo e da qualunque sostanza materiale, eterea, o ignea che sia. In fine dalla disamina del terzo carattore risulta la contingenza del mondo, per rispetto così alla esistenza, come all'ordine di esso, attesochè l'esistenza necessaria conviene al solo Ente massimo, autore di tutte le cose. A tal modo dalla definizione nominale di Dio, si passa alla reale, comechè imperfetta, la quale ci manifesta la possibilità e la necessità della sua esistenza. Cotesta dimostrazione, di cui non dobbiamo qui discutere il valor logico, sembra data per supplimento delle famose dimostrazioni a priori, delle quali abbiam di sopra parlato (a). Pregevolissimo è pure il resto della prima parte della cennata opera per lo chiaro e filosofico concetto che formò della dottrina delle due antiche scuole di filosofia, la Jonica cioè

(a) V. le note n. 48 e 133.

e l'Italica, e per lo fino discernimento col quale dileguò le contrarietà, che nascevano dalle autorità degli stessi antichi scrittori intorno al vero senso di quelle dottrine; il che congiunto ad altri saggi storici da lui dati circa le antiche e le moderne scuole di filosofia, e che trovansi sparsi nella collezione delle sue numerose opere (*a*), formar potrebbe la materia d'un compendio di storia filosofica, la quale spogliata d'ogni altra parte biografica o erudita, contenesse un giudizio critico de' principî e de'caratteri distintivi di ciascuna scuola. Ma per non uscire da' limiti del nostro argomento, uopo è fermarci a quelle opere solamente, le quali possano farci conoscere in che la sua dottrina variò da quella del suo secolo, e quale utilità ne sia ridondata allo studio della filosofia. Le opere sopra le quali possiamo fondare un tal giudizio, sono *l'immaterialità dell'anima dimostrata contra Locke, la difesa del sentimento del P. Malebranche contra Locke, le osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità,* la dissertazione intorno *alla origine del senso morale,* e l'altra *della esistenza di Dio e della immaterialità delle sostanze pensanti.* Son queste almeno le sue principali opere metafisiche, nelle quali l'autore espose di proposito le sue idee, e discettò delle più gravi quistioni sì antiche che moderne.

Quanto al libro intorno alla immaterialità dell'anima, fu egli mosso a scriverlo per la grande affinità, che questa controversia ha colle due principali verità della ragione e della religione insieme, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. In fatti la miglior pruova della immortalità sta nella dimostrazione della immaterialità, dapoichè un Essere semplice, vale a dire non composto di parti, non potrebbe altrimenti perire, che per annientamento. Ora quando a questo solo mezzo si riduca la possibilità della distruzione degli Esseri immateriali, svanisce il timor della mortalità, perchè l'error di quelli che han creduto l'anima mortale o che ne hanno dubitato, è nato unicamente dalla credenza o dalla dubitazione che il principio pensante potesse essere materiale, e per conseguente suggetto alla corruzione, o dissoluzione. Per contrario, chi è convinto della immaterialità, non potrebbe dubitare della immortalità se non per una delle due seguenti ragioni: o perchè la filosofia additasse qualche argomento della distruzione d'un Essere semplice: o perchè ce'l dicesse la rivelazione. Ma la prima non ci dice nulla di tale, e la seconda c'insegna il contrario. Intanto è notabile che i principî, pe'quali Locke dimostrò l'esistenza e l'immaterialità di Dio, son quelli stessi pe'quali dimostrasi l'immaterialità dell'anima; e son tanto gli stessi, quanto chi dubitasse della immaterialità del principio pensante, non potrebbe più trovare una

(*a*) *Opere edite ed inedite del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil.* Roma 1806 per le stampe del Poggioli.

convincente pruova della esistenza e della immaterialità di Dio. Dichiarò l'autore non aver letto la confutazione che il dotto prelato inglese *Stillingfleet* aveva scritto contra Locke (*a*), e di non conoscerla se non per quanto potevasi di quella sapere dalla lettura delle risposte di Locke, che imprese a confutare cogli stessi principî di lui, facendo ad ogni tratto rilevare le contraddizioni nelle quali era caduto. Di tali contraddizioni accenneremo le principali: 1.° l'avere una volta supposto la materia come una massa inerte, solida, estesa e mobile, o sia quale comunemente la conosciamo e la definiamo; ed un'altra volta averla creduta una sostanza ignota, capace di occulte qualità: 2.° l'avere nella dimostrazione della esistenza di Dio dichiarato incomprensibile per la ragione umana l'ipotesi, che un Essere pensante sia composto di parti non pensanti; e di aver poi creduto possibile la medesima ipotesi per lo spirito umano: 3.° l'avere creduto necessaria l'esistenza d'un Essere eterno e perfetto per la ragione, che non possono la materia, o un atomo di essa, o il moto stesso produrre il pensiero; e per contrario l'avere dato questa origine del pensiero come possibile per le anime umane. Con pari sensatezza dopo di avere rettificato le nozioni della *sostanza* e del *modo dell'essere*, delle *qualità* e delle *facoltà de'corpi*, e di avere rimosso le false e inconcepibili ipotesi delle *forme sostanziali*, e degli *accidenti peripatetici* (pe'quali i modi di essere cangiavansi in altrettante entità distinte da'corpi, cui sono inerenti); passò a dimostrare che la materia è assolutamente incapace di pensare, ritorcendo contra Locke i principî stessi, de'quali questi erasi servito per dimostrare l'immaterialità di Dio: « In due modi, dic'egli, potrebbe Dio aver dato il pensiero alla materia, o dando alle parti solide d'un aggregato materiale una tale grandezza o figura, moto e connessione, che da esse risultasse la facoltà di pensare, e quindi il pensiero; o aggiugnendo ad un aggregato materiale la facoltà di pensare, per modo che fosse affatto distinta dall'ordinamento delle sue parti solide. Ora l'una e l'altra ipotesi è impossibile, secondo i principî di Locke: la prima, perchè propone di attribuire il pensiero, la ragione e la cognizione alla contiguità (*b*) e alla relazione locale delle parti della materia; d'onde segue, che se la facoltà di pensare potesse nascere da una semplice disposizione delle parti della materia, la realità del pensiero troverebbesi originariamente contenuta nella materia, come la rotondità ed ogni figura in generale; nel quale caso si verificherebbe, che una semplice disposizione di parti, eseguita per mezzo del moto, potrebbe produrre sì l'una che l'altra. Cotesta ipotesi non solamente è formalmente negata da Locke, ma è diametralmente opposta al principio, nel quale fondò egli la dimostrazione della immaterialità di Dio, cioè che la materia congiunta

(*a*) V. sopra a pag. 188 e N. 64.
(*b*) *Juxtaposition.*

col moto, non può mai produrre il pensiero. Non meno impossibile è l'altra ipotesi, perchè volendo considerare la facoltà del pensare, come un picciolo Essere accidentale e inerente alla materia, di esso si farebbe una forma *sostanziale*, o un *accidente peripatetico*, che Locke stesso dichiara assurde e ridicole chimere. Se tal non è, la facoltà del pensare, aggiunta alla materia dee per necessità essere una sostanza diversa dalla materia, e per conseguente *immateriale*, e ciò pe' principî stessi di quell'autore. Imperciocchè non nascendo essa dalla combinazione delle parti della materia, uopo è che nata sia per creazione. La produzione d'una cosa, che non è stata ricavata da un suggetto preesistente, o che non è composta di parti già esistenti, dee dirsi, secondo Locke, una creazione (*a*) ». Da ciò segue, che ogni Essere, nato per creazione, aver debba una esistenza e una realità propria, affatto distinta dalla materia e da qualunque altro Essere. E se ha una esistenza e una realità propria, è una sostanza e non un modo della materia; d'onde risulta, che la facoltà del pensiero, aggiunta da Locke alla materia, è una sostanza da questa diversa, e per conseguente immateriale (*b*).

In tutto il resto del suo libro l'autore rilevar volle molte delle contraddizioni, nelle quali Locke era incorso, e molte false e oscure nozioni che stabilito aveva come basi del suo ragionamento. Di queste, tre principalmente se si ammettessero come vere, distruggerebbero gli stessi argomenti, co'quali Locke volle provare l'immaterialità di Dio. Tali sono le seguenti: 1.° che noi non abbiamo alcuna idea della sostanza in generale: 2.° che manchiamo egualmente d'ogni idea della sostanza del corpo, e di quella dello spirito: 3.° che siam privi persino d'una chiara idea della estensione. Nella confutazione di questi assunti, imprese il padre Gerdil a rivendicare la dottrina di Cartesio, sostenendo che *l'estensione è la sostanza stessa della materia e de' corpi in generale; e che cotesto principio, fondamento di tutto il sistema cartesiano, e della vera filosofia giova alla metafisica per rimuovere le confuse nozioni, che la rendono inintelligibile negli scritti di taluni filosofi; e alla fisica per escludere le qualità occulte, inerenti ai corpi* (*c*). E per escludere l'influenza fisica, o l'azione del corpo sopra lo spirito, che Locke aveva supposto essere non meno certa che occulta, ricorse alle cause occasionali, per le quali credette dimostrare che le impressioni prodotte dagli obbietti esterni sugli organi de' sensi danno l'occasione a' sentimenti e alle idee, ma non le producono per propria loro forza. In questo luogo spiegando il sistema della unione dell'anima e del corpo, già proposto da Malebranche, egli dice. « Avendo Dio, autor della natura, voluto

(*a*) V. Locke Essai lib. II. Cap. XXVI.
(*b*) Immatérialité de l'ame I. et III. Partie.
(*c*) Ibid. Parte IV.

unire l'anima al corpo per mezzo d'una reciproca comunicazione di pensieri e di movimenti, quale noi in noi stessi sentiamo, ha stabilito che i movimenti del corpo (i quali si comunicano insino alla parte principale del cervello, dove vanno a congiungersi i nervi) fossero occasioni de' movimenti che produce nello spirito. E quando poi per le leggi generali della comunicazione del moto, il corpo riceve talune impressioni, favorevoli o contrarie alla economia della sua macchina, Iddio dà tosto all' anima, per mezzo dell' immediata azione che esercita sopra di lei, sentimenti di piacere o di dolore, che la guidano a badare alla conservazione del corpo. Similmente, quando l' anima per virtù di tali sentimenti si determina a muovere il corpo in uno o in un altro modo; questa volontà dell' anima è l' occasione del moto, che Dio stesso produce nel corpo ». « Questo è quel che leggesi più minutamente esposto nelle opere del padre Malebranche con una precisione e chiarezza, che non lasciano altro a desiderare. Veggonsi ivi dilucidate le leggi della unione dell' anima e del corpo con ricerche sì curiose e dotte, e con osservazioni cotanto fine e giudiziose, che il lettore per quanto poca sia la capacità sua, non cesserà di ammirare la vastità dell' ingegno e delle conoscenze di quel grand' uomo (*a*) ».

Da questo luogo comincia il padre Gerdil a mostrarsi seguace di Malebranche, ma per tale compiutamente manifestasi nella difesa della dottrina di lui, nella quale rimescola le controversie suscitate da Arnaldo, e accetta anzi fa suoi tutti i principî *della ricerca della verità;* vale a dire, ammette nelle idee una origine diversa da'sensi, ma dietro l'autorità di S. Agostino e del padre Tommasini, la ripete da una luce immediata, che Dio infonde nell'anima; riconosce gli Esseri rappresentativi degli obbietti, che Arnaldo avea negato; spiega e illustra la sentenza che tutto veggiamo in Dio; dichiara che le nostre sensazioni non sono in Dio come le idee, ma sono modificazioni dell' anima prodotte dall' azione di Dio; abbraccia in somma Malebranche tutto intero, e ne assume la difesa contra Locke. Tanta conformità di principî e di opinioni tra questi due grandi ragionatori, non può essere altrimenti spiegata, che per lo zelo, dal quale erano entrambi animati di stabilire una concordanza tra le pie credenze e le pure verità intellettuali. In conferma di che basterà addurre l' esempio dell' argomento, col quale Gerdil volle dimostrare falsa la proposizione di Arnaldo, che la percezione sia essenzialmente una *modalità* rappresentativa del suo obbietto (*b*). « Io credo, egli dice, esser cosa indubitata, giusta il sentimento di tutti i teologi, che nella visione beatifica, i beati non potrebbero vedere Dio per una percezione rappresentativa della sua essenza, allo stesso modo come Ar-

(*a*) Ibid. V. Partie.
(*b*) V. sopra a pag. 160.

naldo concepisce la percezione del sole, cioè come una modalità dell'anima essenzialmente rappresentativa del sole; giacchè per vedere Dio da faccia a faccia, conviene che l'essenza di Dio sia l'obbietto immediato di tal visione o percezione ». « Io non mi fermo a dimostrare cotesta verità teologica, ma la presuppongo, e me ne valgo per difendere il principio del padre Malebranche impugnato da Arnaldo. Se fosse vero, come questi pretende, che la percezione fosse una modalità essenziale dell'anima e per sua natura rappresentativa dell'obbietto, ne seguirebbe che lo spirito non potrebbe percepire un obbietto, se non nelle sue proprie modalità. Giacchè quel che conviene essenzialmente alla percezione de'sensi, convenir debbe ad ogni altra percezione. Ora essendo certo, che l'intelletto de' beati non percepisce l'essenza di Dio e le altre cose che in Dio vede, nelle proprie loro modalità, dapoichè secondo il presupposito nostro e de' teologi, null'altro può rappresentare all'intelletto l'essenza di Dio, che la stessa essenza sua, in quanto ella è, al dir di S. Tommaso, la forma intelligibile dell'intelletto; è falso dunque, che la percezione sia essenzialmente una modalità rappresentativa dell'obbietto suo (a) ».

Quante confuse idee conteneva il concetto di Arnaldo (il quale spiegava la percezione per una modalità dell'anima essenzialmente rappresentativa del suo obbietto), altrettante incomprensibili ipotesi contiene la visione beatifica, per mezzo della quale pretese Gerdil spiegare la percezione dell'essenza divina. Come può l'umana mente concepire l'essenza dell'Ente infinito; e qual similitudine può farsi tra le qualità sensibili de' corpi e quelle della divina sostanza; o qual paragone può istituirsi tra la percezione de' sensi, e la comunicazione degli spiriti? Tal era lo spirito della filosofia nel secolo di Malebranche, ma non nel secolo decimottavo, il quale per abborrimento delle ipotesi, e per amor di chiare nozioni era corso ad una opposta estremità. Vuolsi non pertanto notare, che la difesa di Malebranche contra Locke tentata da Gerdil, è un ripetimento di quel che prima di lui aveva fatto Leibnizio, il quale inchinando più alla dottrina dell'uno che dell'altro, e poco ben disposto per lo ragionare del metafisico inglese, avendo trovato tra le sue opere postume uno scritto intorno alla opinione di Malebranche, fece talune note critiche agli argomenti di ambedue (b). Ma la differenza tra l'opera di Leibnitz, e quella di Gerdil consiste in questo, che il primo piegar volle il senso della proposizione di Malebranche a'suoi principî, cioè al veder tutto in noi, per virtù delle idee primitive che ci vengono dalla essenza stessa del-

(a) *Dissertation* contre ceux qui ne condamnent, que par préjugés le sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées. T. IV, pag. 35.

(b) V. *Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernans l'examen, que M. Locke en a fait.* Oeuvres philosophique de Leibnitz par Raspe. Amsterdam et Leipzig 1765.

l'anima; laddove il secondo intese confermare e ampliare il senso teologico, attribuendo tutto alla immediata e continua intervenzione di Dio.

Negli altri suoi scritti metafisici, e spezialmente nelle dissertazioni intorno al senso morale, e alla immaterialità delle sostanze intelligenti, non mostrossi Gerdil sì avverso a'principî del sistema intellettuale di Locke, che riguardano l'origine delle idee, come eralo stato nelle opere testè esaminate. Che anzi presuppone con Locke che tutte le conoscenze sieno in noi originariamente prodotte dall'uso de'sensi, e accresciute di poi per la riflessione che facciamo sopra di quelle, il perchè ridusse tutte le idee a tre generi: il primo, delle qualità che osserviamo ne'corpi, come l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, la durezza, la fluidità, il colore ec.: il secondo, delle idee delle forze, che hanno i corpi per cangiare lo stato gli uni degli altri: il terzo, delle idee delle leggi, le quali determinano l'azione delle forze. Similmente derivò il senso morale dalla facoltà, che ha l'uomo di distinguere per mezzo della riflessione le idee de'sensi, di compararle, di scoprirne le relazioni e le proporzioni, e di ordinarle. Ma diremo per ciò, che il padre Gerdil nella teoria della origine delle idee rimanesse fedele a'principî di Locke? Noi no'l pensiamo, quantunque in un luogo delle cennate dissertazioni avesse espressamente dichiarato voler seguire la dottrina di Locke, acciocchè non potessero gli avversarî accusarlo di nuovi sistemi, contrarî alla sperienza (*a*). Manifesta è la conformità della sua dottrina con quella di Cartesio, cui rende ogni debito onore, per essere stato il primo a separare lo spirito dalla materia, e a distinguere l'Essere pensante dal corporeo; per avere aperto il cammino alla invenzione, applicando l'algebra alla geometria, e a tutte le scoverte di ragionamento, mercè del trattato del metodo e delle meditazioni, due capilavori degni dell'antichità; per avere scoverto le prime leggi del moto nell'urto de'corpi; per avere in somma tracciato la via allo studio della natura, abbandonando le cause occulte, quantunque avesse poi errato, sia nell'applicazione di talune delle dinotate leggi, sia nella spiegazione dell'ordine generale e della economia della natura. E quanto alla origine delle idee mostrossi chiaramente suo partigiano nel compendio ch'egli fece della dottrina di lui: « Cartesio ammetteva tre spezie d'idee: le innate, le avventizie, e le fattizie: I moderni filosofi comunemente risguardano le idee innate come chimere, e affermano che tutte le idee vengano dalla sensazione e dalla riflessione. Intorno a ciò, io farò una sola osservazione: la sensazione può presentare all'anima le idee di due colonne eguali, ma non può darci l'idea della relazione di uguaglianza, che l'anima scopre tra le due colonne. Cotesta relazione, o idea di eguaglianza non ha nulla

(*a*) Dissert. della esistenza di Dio e della immaterialità delle sostanze intelligenti. T. II. pag. 271.

di sensibile, perchè non ci viene dalla sola vista, ma nasce dall'attività della intelligenza, o è in lei prodotta dalla occasione di quel che veggiamo. Molto meno può dirsi un'idea di nostra formazione, come sarebbe quella di una montagna d'oro; ma è una idea conseguente della natura della intelligenza, la quale la scopre tostochè la sensazione le somministra i termini di paragone. Forse Cartesio chiamava innate quelle idee appunto, che non sono di sensazione come le avventizie, nè di nostra formazione come le fattizie, ma sono lo spontaneo frutto dell'intelligenza (*a*) ».

Per verità, l'esempio dell'idea astratta dell'*eguaglianza* non è bene scelto per dinotare quel genere d'idee, che l'animo scopre per l'attività della propria intelligenza; nè questo è quel genere, che Cartesio designò colla denominazione d'*innato*. Imperciocchè se l'idea delle qualità astratte, che la mente ricava dal paragone degli obbietti sensibili, non dovesse dirsi da noi formata, toglierebbesi alla riflessione la facoltà di astrarre e di generalizzare; sì che ogni idea di qualità, del pari che ogni astratto uscirebbero dalla classe delle idee di formazione. Così l'idea di unità, di numero, di proporzione, d'identità, e diremo ancora di relazione, non nascerebbe da quella ordinaria funzione dell'intelletto, che paragona, giudica, ed astrae. Inopportuno ancora è l'esempio della *montagna d'oro*, additato per distinguere le idee di formazione, dapoichè un tal esempio restrigne le idee fattizie alle sole create dalla immaginazione; quandochè le idee di formazione son di due spezie, intellettive l'une, e immaginarie l'altre: l'intelletto generalizza e astrae le qualità vere: l'immaginazione le compone e le crea per similitudine, o ad arbitrio. Nè le une nè le altre poi son le idee innate di Cartesio, che con tal nome chiamò quelle, che noi ricaviamo dalla facoltà speciale e caratteristica della natura umana, di essere cioè intelligibile a se stessa. Le verità che ricaviamo da tale facoltà non vengono, nè venir possono da'sensi, o dalla riflessione che facciamo sopra le idee sensibili: *facultas per quam ego ipse a me percipior* (*b*). Tali sono le nozioni del proprio essere, della virtù del pensare, del volere e d'ogni altra potenza dell'animo, della propria capacità naturale, de'suoi limiti, della imperfezione dell'umana condizione, e d'una perfezione superiore, della quale siamo noi il prodotto.

Checchessia di questo picciol neo, che ci è sembrato non dover lasciare senza nota, il cardinale Gerdil fu piucchè Cartesiano: fu un sapiente eclettico, il quale scelse dalle opinioni filosofiche tutto quel che favorir poteva l'amore e lo studio della religione: fu uno strenuo difensore della verità e della sana filosofia contra gli errori del suo tempo: fu modello di critica e

---

(*a*) Histoire des sectes des philosophes. Art. *Descartes*. T. I. pag. 263.

(*b*) V. la nota n. 50.

di moderazione insieme nel confutare gli autori, a'quali imputavasi di favorire il materialismo, l'ateismo e lo scetticismo; nè risparmiò alcuno de'più celebri uomini dell'età sua, astenendosi sempre dall'offendere o irritare le persone: fu il più giudizioso e critico confutatore di Spinoza, di Hume, di Beguelin, del famoso autore del sistema della natura (*a*), di Elvezio, di la Mettrie, di Voltaire, di Rousseau (*b*). Basta dire che le osservazioni critiche da lui fatte sopra i principî dell'educazione morale e politica dell'Emilio furono accolte dal suo autore con tal rassegnazione d'animo, che non ebbe ritegno di confessare, che tra' tanti opuscoli publicati contra gli scritti suoi, i soli che letto aveva dal principio insino alla fine eran quelli del padre Gerdil, dal quale dolevagli di non essere stato compreso (*c*). Lo stesso narrasi, che detto avesse Montesquieu in risposta della censura della opinione ch'egli portò intorno alla incompatibilità della virtù con alcune delle forme di civil reggimento (*d*). In conclusione, il cardinale Gerdil sarebbe stato il Leibnizio dell'Italia, e sarebbe tra noi apparso come il riformatore della filosofia intellettuale, se fosse stato più severo nell'osservare i limiti tra l'autorità e la ragione, o sia se non avesse voluto ad ogni tratto spiegare il naturale per lo soprannaturale. Così facendo, egli accolse come vere molte pie, ma false opinioni, e si tolse volontariamente il mezzo da vincere colla forza del ragionare coloro, che intender non volevano il linguaggio dell'autorità. D'altra parte i suoi profondi e luminosi pensieri rimasero soffogati nel torrente delle straniere opinioni, che sul finire dell'età sua vennero ad innestarsi coll'antica dottrina italiana. Da quel punto in poi il contagio delle opinioni dominanti, e lo spirito d'imitazione fecero germogliare per alcun tempo in Italia l'ideologia francese, nè mancarono propagatori della scuola de' vecchi e de'nuovi fisiologisti, cioè di Cabanis, di Broussais, di Gall e de'seguaci suoi. Di questi citeremo un solo, Melchiorre Gioia, uomo di chiaro ingegno ma non benemerito della filosofia; dacchè volle darci un'ideologia ricalcata sopra i principî di Tracy e di Cabanis (*e*), nella quale, fedele a' principî di Condillac, confonde l'idea colla sensazione; e mentre da una parte par che voglia ampliar le origini delle umane conoscenze, aggiugnendo alle esterne sensazioni

---

(*a*) V. *le osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana, per mezzo della sensibilità fisica*, proposto dall'autore del *sistema della natura*. T. III. pag. 283.

(*b*) V. Anti-Emile, ou *Réflexion sur la Théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de M. Rousseau.*
Examen d'un article du Journal Encyclopédique concernant les réflexions sur la théorie ec. T. I. pag. 3 et 127.

(*c*) Biograph. universelle art. Gerdil.

(*d*) V. l'elogio di Gerdil del P. Fontana.

(*e*) V. i suoi *elementi di filosofia e l'ideologia.*

l'interno sentimento, soggetta e quelle e questo alla fisica influenza degli organi. Così, tutti i prodotti intellettuali e morali dell'anima divengono altrettante combinazioni d'una *fabbrica psicologica*, la quale ha per sua base la perfetta reciprocazione del corpo e dello spirito, che trovasi identificato coll'azione stessa degli organi corporei (*a*). Lode sia data al retto giudizio italiano, cotesto libro può dirsi scomparso dall'uso delle scuole, e dalla memoria degli studiosi. Nuovo movimento ha seco portato il decimonono secolo negli studî filosofici, ne' quali molti hanno acquistato fama e celebrità. Giudichi di essi la posterità, ma non restiamo dal dire quel che ci manca, e che solo sperar possiamo dalla scelta di buoni originali, i quali riconducano la scienza del pensiero alla purezza e semplicità de' principî della ragione.

SEZIONE SECONDA.

Filosofia del XVIII. secolo nel reame di Napoli.

I. Introduzione della filosofia cartesiana nel Regno.

Assai diverso dal resto dell'Italia è l'aspetto degli studî filosofici nell'una e nell'altra Sicilia al cominciar del decimottavo secolo. Abbiam di già veduto che nostro fu il Fardella, da cui cominciò il primo movimento d'una riforma, che restò senza successo. Ma il merito di tale impulsione risale alquanto più sopra di lui, ed è lode non men sua, che del grande Giovannalfonso Borrelli napolitano suo maestro, il quale insegnò filosofia in Messina, allora cospicua università per frequenza di gioventù, e per fama di professori. Più che a' due nominati scrittori, la lode di avere introdotto nel regno la dottrina di Cartesio, è dovuta a Tommaso Cornelio calabrese (*b*), medico ed insigne matematico e fisico dell'età sua, il quale divulgolla in Napoli e l'introdusse nelle nostre scuole. Da quel tempo in poi formossi intorno al Cornelio un crocchio d'illustri uomini in ogni genere di discipline, che gloriandosi della nuova divisa di cartesiani mossero guerra alla filosofia scolastica, e cercarono di sbandirla dalle scuole e dal publico insegnamento. Tali furono Lionardo di Capua, medico e naturalista, Francesco d'Andrea, rinomatissimo giureconsulto ed oratore, e il consigliere Costantino Grimaldi, il quale principalmente illustrossi per lo zelo con cui sostenne il cartesianismo contra i partigiani della vecchia scuola. A difender questa uscì dal chiostro Benedetto Aletino, il quale publicò nell'anno 1688 quattro volumi di filosofia, scritti col fine di esporre in più chiara luce il sistema fisico ed intellettuale di Aristotele, e di chiamare in soccorso della causa della sua filosofia quella della teologia, accusando i cartesiani non

(*a*) Ideologia P. V. *prodotti intellettuali e morali.*

(*b*) Nato nel 1612 in Rovelo presso Cosenza, morto nel 1684.

solamente di errori, ma ancora di empietà. E come vide, non avere il suo libro prodotto l'effetto che auguravasi, ricorse a nuove armi, e publicò nell'anno 1694 un libello contra i filosofanti napolitani, e spezialmente contra la memoria de'due chiarissimi uomini Francesco d'Andrea e Lionardo di Capua, quali propagatori della dottrina del Cornelio. Cotesto libello, coperto col titolo di *lettere apologetiche* intorno alla filosofia e alla teologia scolastica animarono la penna del Grimaldi, che assumer volle il nobile impegno di vendicare l'onta fatta a' suoi concittadini, e di garentire la comune dottrina dalla malignità dell'aggressore. Le sue risposte produssero una terza lettera apologetica, e questa una replica dello stesso Grimaldi, dopo la quale l'accusatore si tacque (*a*). Ed è pur notabile, che la difesa del Grimaldi andò tanto a seconda della opinione e dello spirito del suo tempo, che nota l'autore essere stato quel libro l'origine del luminoso posto, al quale pervenne, e della confidenza, di cui il sovrano onorollo. Nulla diremo del merito delle discussioni filosofiche e teologiche del cennato autore, perchè l'importanza loro è affatto relativa a quella gara letteraria, e alle particolarità che la rendettero animosa tra' due contendenti. Vuolsi non pertanto notare, che compiuto anzi perfetto è il ritratto, che il Grimaldi fece de' mali prodotti dagli scolastici alle scienze tutte e alla morale; sì che formar potrebbe l'orditura d'una storia delle vicissitudini della scolastica filosofia.

Non deesi per altro credere che queste fossero le sole dissensioni filosofiche di quella età, perchè Napoli dedita allora a questo genere di studî, e piena di belli e fervidi ingegni, nutriva opinioni di scuole e di sistemi diversi, ed era risguardata come l'Atene della Italia, anche per lo grande numero di accademie che quì fiorivano, e per gl'incoraggiamenti che concedevansi ad ogni genere di studî. E però non solamente la scuola aristotelica conservava i suoi fautori, ma era da altri coltivata la filosofia di Gassendi, e da taluni ancora la platonica. In conferma di che, oltre la testimonianza che Leibnitz ha dato di tal fatto, narra Giambattista Vico nella storia della propria vita, che nella prima sua giovinezza cominciò dal coltivare la filosofia di Epicuro sopra i libri di Pietro Gassendi, il perchè destossi in lui voglia d'intenderla colla lettura di Lucrezio. Da questa lettura comprese, che avendo Epicuro affermato essere la mente dello stesso genere di sostanza del corpo, aveva dovuto per necessità ammettere come principio di filosofia, il corpo già formato e diviso in parti moltiformi ultime composte di altre parti, le quali per difetto di vacuo tra esse interposto esser dovessero indivisibili. Sopra tale ipotesi, soggiugne Vico, fabbricò Epicuro una

(*a*) V. *Discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi,* fatte per occasione della risposta alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino. Lucca 1725 in tre Vol. in 4.°

fisica meccanica, una metafisica *di senso* simile a quella di Locke, e una morale di *piacere*, di cui fu tanto ristuccato, che prese da ciò motivo per vieppiù confermarsi ne' dogmi di Platone (*a*). Quando dunque diciamo, che la filosofia cartesiana era allora dominante, intendiamo dirlo in quel senso relativo, nel quale vanno intese tutte le generalità storiche, di cui è proprio il ridurre alla unità e alla semplicità i fatti varî e composti degli uomini. Fu la dottrina favorita del maggior numero, e non solamente di coloro che professavano la filosofia, ma degli uomini ancora di lettere e di gusto, i quali non amano di rimanere stranieri a' più sublimi studî della ragione, almen per quanto sono necessarî a perfezionare il proprio criterio. Lo stesso autore testè citato, quantunque non cartesiano, attesta essere allora fervente lo studio della filosofia di Renato (*b*), posposta l'aristotelica, e negletta ancora la platonica. In fatti cartesiana era quella familiar congrega di chiari uomini, che convenir solevano nella casa del celebre giureconsulto Valletta. Di essa parlano gli scrittori di quel tempo, come di una unione fomentata non solo dal bisogno del conversare, ma ancora dalla affinità degli studî e delle idee. E lo stesso Giuseppe Valletta, che raccolto aveva una vastissima biblioteca di scelti libri, e che onoravasi del titolo di protettore de' buoni studî, fecesi difensore della nuova filosofica dottrina in una lettera indiritta al Papa Innocenzio XII *in favore della moderna filosofia e de' coltivatori di essa* (142). In fine, a dimostrare l'universale propensione per questa sorta di filosofia, giova addurre l'esempio anche de' mediocri ingegni, che si diedero a tale studio, comechè appartenessero ad una classe di uomini, che dilettar si suole del fastoso vivere, più che degli studî speculativi. Tali sono Paolo Mattia Doria, principe d'Angri, Francesco Spinelli, principe di Scalea, e Paolo Francone, marchese di Salcito (*c*).

Paolo M. Doria.

Quantunque il Doria sia comunemente riputato *anti-cartesiano*, pure in realtà de' essere considerato come fautore di questa scuola più che della peripatetica, dapoichè aderì a Cartesio e dichiarossi suo seguace insino al punto, in cui questi separasi da Platone, spezialmente per quel che concerne la realità delle idee universali (143). Molto egli scrisse, e molto affannossi per ispandere il suo nome tra' matematici, e per tenere carteggio cogli uomini più celebri dell' età sua, sebbene con poco successo. Annunziossi da prima come matematico, e salir volle di botto al posto d'inventore, avendo proposto, intorno all'anno 1715, a' dotti e alle principali accademie

(*a*) V. la vita di Giambattista Vico, scritta da lui stesso negli opuscoli publicati da Carlantonio de Rosa. Napoli 1818.

(*b*) La maggior lode, come dice Vico, che potesse farsi ad un filosofo di grande nome era: *costui intende le meditazioni di Renato.* V. la vita testè citata a pag. 44.

(*c*) Il Francone trasportò in italiano la vita di Cartesio, scritta da Baillet.

di Europa il suo nuovo metodo, o sia la duplicazione del cubo; problema di cui la soluzione fu generalmente derisa, e alla quale Leibnitz non si credette obligato di dare altra risposta, fuor della seguente: *mirum est de talibus quaestionem moveri posse*. La contraddizione che egli sofferse da parte dei suoi concittadini matematici, svegliò forse in lui il desiderio di farsi loro oppositore, il perchè publicò nel 1724 un libro di *discorsi critici e filosofici*, e alquanti anni dopo un trattato *di filosofia platonica*. A queste produzioni venne appresso, intorno all' anno 1730, *la difesa della metafisica degli antichi contra Giovanni Locke*, nella quale opera sconobbe troppo il merito di quell' autore, e più di quel ch' era lecito ad un ingegno della sua sfera. La scarsezza del giudizio critico, di cui il Doria pecca, e 'l suo negletto stile neppur conciliarono molti lettori alle sue opere metafisiche, che ora possou dirsi interamente dimenticate (144). Ma onoratissimo rimase il nome suo, tra perchè cercato aveva la propria illustrazione dalle scienze, delle quali fu zelante promotore, e perchè maggior lode meritarono gli altri suoi scritti intorno ad argomenti politici e morali (*a*). Una chiara testimonianza delle sue pregevoli doti gli rendette Giambattista Vico nell' intitolare a lui il libro della sua metafisica, e nell' averlo nominato come uno degli egregî uomini, per consiglio de' quali erasi egli determinato a publicarlo. La menzione di questi uomini (Agostino Arriani, Giacinto di Cristofaro e Nicola Galisio) merita di essere quì ricordata, dapoichè son di quelli che accrescono la schiera de' filosofi cartesiani di quel tempo, e dimostrano quanto frequenti fossero le private e spontanee congreghe de' dotti, formate per lo progresso delle scienze, e per la istruzione della gioventù (*b*).

Francesco Spinelli. Men benigna per la fama del Doria, è la spiegazione de' fatti, che il suo rivale Francesco Spinelli ci lasciò intorno alle cause delle gare, che allora si accesero tra matematici e filosofi napolitani. Narra questi, che irritato il Doria dalle obbiezioni fatte da' professori napolitani, già suoi amici, al problema della duplicazione del cubo, si volgesse ad accusargli come cartesiani poco pii, e inchinati allo spinozismo. E quantunque foss' egli stato addetto a' medesimi principî, pure sembrò rinegargli in odio di coloro che eransi fatti suoi oppositori. Era a quel tempo vicerè di Napoli il cardinale Althan, uomo di somma pietà, ma prevenuto contra ogni filosofia, che non fosse la pura scolastica; per modo che chiunque si fosse da questa per poco allontanato, era da lui tenuto in sospetto di poca fede, e risguardato come novatore. Ora approfittandosi il Doria di tali disposizioni del vicerè, lo spinse insino alla determinazione di aprire una persecuzione contra i cartesiani; dal che il ritrasse Francesco Spinelli, che era in somma grazia del cardinale, e

(*a*) Fu autore *della vita civile*, della *educazione del Principe*, e del *Capitano filosofo*.
(*b*) Vico, *de antiquissima Italorum Sapientia*. Liber primus in princ.

da cui era tenuto come superiore ad ogni sinistra suspicione. In fatti fece lo Spinelli ogni sforzo per persuadere il vicerè che la dottrina di Cartesio, ben lontana dal favorire l'empietà, conformissima era a' principî della religion rivelata, nè esitò di manifestarsi egli stesso come cartesiano. Ma da tal professione altro non ottenne, se non che di lui mal non sospettasse, avendo dichiarato, che ascriveva alla sua buona indole l'aver saputo in se trovare un antidoto al veleno delle nuove filosofie, il che non poteva dirsi degli altri. Ad ogni modo promise il cardinale, che nulla avrebbe fatto contra i cartesiani sulla sola fede del Doria, e senza le pruove de'dogmi perniciosi, che costoro avessero disseminato. Ed essendo ciò bastato per allontanare la tempesta, da cui minacciati erano i nostri filosofi, cominciò lo Spinelli a vacare al suo libro delle riflessioni, nel quale messo da banda ogni spirito di contenzione, imprese a giustificare Cartesio e a purgarlo da ogni macchia di spinozismo, dimostrato avendo che colui il quale aveva distinto la sostanza pensante dalla materiale, non poteva aver nulla di comune co' principî d'un sistema che ammetteva l'unica sostanza materiale. E siccome i cartesiani facevan quì lo stesso che avevano altrove praticato, cioè affettavan disprezzo per ogni altra antica e moderna scuola, ed interpretavano a lor modo i principî del maestro, innestando alla sua dottrina opinioni colla stessa incompatibili; così per conciliarsi ancora il partito de' puri platonici, dimostrar volle la conformità de' principî di Platone con quelli di Cartesio. Ottenne da ciò grande successo, avendo richiamato alla credenza cartesiana molti dotti uomini, che formato avevano quasi una setta dissidente dalle altre due, le quali apertamente disputavansi il regno delle scuole. La narrazione di queste gare (alle quali l'autorità publica dovette alla perfine imporre silenzio) ci manifesta molti nomi insigni nella storia napolitana, di seguaci della stessa filosofia. Tali sono, Gregorio Caloprese (145), l'abate de Miro, Giambattista Lamberti, professor di metafisica nella università degli studî, Antonio Noia, altro prete calabrese, filosofo ed ellenista, monsignore Giulio Torno, vicario di Napoli, il presidente Gaetano Argenti, a'quali possono aggiugnersi tutti gli uomini più notabili, che qua fiorirono nella prima metà del secolo decimottavo, periodo felicissimo per la protezione, di cui le lettere e le scienze godettero sotto il regno dell' imperatore Carlo VI. (146). E quì vuolsi ancora osservare, che in tal periodo nacquero in Napoli i due primi saggi della storia delle lettere in generale, e della filosofia in particolare, saggi che furono di poi trasportati in grande dal Tiraboschi e dal Bruckero: l' uno è del giureconsulto Giacinto Gimma, publicato in Napoli nel 1723 (*a*): l'altro è un ritratto d' una storia universale di filosofia, dato alle stampe in

(*a*) Idea della storia dell' Italia Letterata di Giacinto Gimma. Tomi due, presso Felice Mosca.

Napoli nel 1728 dal dottor Giambattista Capasso (a). Non citiamo certamente il primo come cartesiano, tra perchè diede di quella filosofia un sinistro giudizio, dietro l'autorità di Huezio e de' primi oppositori di Cartesio; e perchè non potendo avere nelle materie filosofiche un giudizio proprio, credette più sicuro partito il seguire quello che da più antico tempo regnava nelle scuole italiane, e sopratutto nelle claustrali (b). Potremmo per contrario considerare come cartesiano il secondo, in grazia dell'esatto e preciso compendio ch'egli diede della dottrina di Cartesio, comechè si fosse limitato alle sole parti di storico, o sia alla nuda sposizione delle opinioni speculative così di questo, come degli altri filosofi (c). Ma abbiam fatto menzione di entrambi unicamente per provare quanto quell'età si fosse distinta per l'ardore dello studio, e come due ingegni di diversa tempera avessero ad un tempo conceputo il disegno di due opere, delle quali una ha di poi onorato l'Italia, e l'altra l'Alemagna.

Agostino Arriani.

Una seconda pruova dell'attività e dell'ardore de' napolitani nel coltivare le scienze filosofiche e naturali può somministrarla la riforma, diremo prematura, che nella università di Napoli fu fatta della fisica cartesiana. Diciam prematura, perchè mentre in Francia la meccanica terrestre e celeste di Newton non fu generalmente accolta se non nella seconda metà del secolo decimottavo, o in quel torno; tra noi per contrario fu introdotta, essendo ancora vivente il suo immortale autore. Colà, a renderla nota e facile cooperarono i libri di Gravesande (d), di Maclaurin (e), e de' padri Le Sueur e Jacquier (f), e fu bisogno quasi che la rendesse popolare Voltaire; laddove qua fu publicamente insegnata sin dal cominciare dello stesso secolo. Cotesta lode è dovuta ad Agostino Arriani (g), giureconsulto, filosofo e matematico, il quale meritò di occupare nella giovenile età di anni 23 la cattedra di matematica e di fisica, che tenuto aveva Cornelio. Ora riformando questi l'antico insegnamento, scrisse le istituzioni meccaniche ed astronomiche sopra le sco-

(a) *Historiae philosophiae synopsis, sive de origine et progressu philosophiae, de vitis, sectis, et systematis omnium philosophorum libri quatuor.* Typis *Felicis Muscae.*

(b) T. II. pag. 492.

(c) Lib. IV. Cap. XIII. pag. 412.

(d) V. le opere di Gravesande. *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata; sive introductio ad philosophiam newtonianam*, e *philosophiae newtonianae institutiones in usus academicos*, publicate la prima nel 1720, la seconda nel 1723.

(e) Esposizione delle scoperte filosofiche di Newton, tradotta in Francia da Lavirotte nel 1749.

(f) V. *Isaaci Newton philosophiae naturalis principia mathematica, perpetuis commentariis illustrata 1739.*

(g) Nato nel 1672, morto nel 1748.

verte di Newton, di cui insegnò l'ottica; avendo introdotto ancora nel gabinetto delle macchine il suo telescopio (147). Niun altro lasciò più dell'Arriani numerosi e scelti frutti del proprio sapere, perchè gli uomini più distinti di quel secolo, in ogni genere di studî sì speculativi che pratici, gloriaronsi d'essere suoi allievi, incominciando da Nicola di Martino, che gli succedette nella stessa cattedra. Coetaneo di Giambattista Vico, di Gregorio Caloprese, di Giambattista Lamberti, di Giacinto di Cristofaro, e degli altri insigni uomini testè nominati, co'quali era stretto con vincoli d'intimità e di letterario consorzio, Arriani sostenne le parti de'cartesiani insieme con Francesco Spinelli, che dicevasi pure suo allievo. E pure quest'uomo universale e versatile, dotto nell'analisi geometrica e in tutte le scienze matematiche, nella meccanica, nell'astronomia, nella geografia e nella storia, non isfuggì il destino comune a'più rari ingegni napolitani, cioè fu assorbito dal foro, sì che deposti gli studî matematici insieme colla cattedra, andò a cercare in una meschina carica giudiziale un più comodo sostentamento (148). Tutti i mentovati scrittori possono essere considerati come una derivazione della scuola fondata dal Cornelio, la quale conservossi pura cartesiana insino a che non penetrò tra noi la dottrina e il metodo volfiano. Narra in fatti l'autore *della ristaurazione della filosofia*, intorno al quarantesimo anno del secolo decimottavo, aver trovato ancor vive le vestigie del cartesianismo napolitano, per lo quale il celebre Costantino Grimaldi aveva strenuamente combattuto (*a*).

II.
Dottrina metafisica di Vico.

Sin qua abbiamo esposto la dottrina comunemente ricevuta, da cui allontanossi l'uomo di maggior nome di quel tempo, il quale basta di per se solo a richiamare l'attenzione de'dotti sopra le opinioni, che portano l'impronta della sua autorità. Questi è Giambattista Vico (*b*), il cui sistema metafisico trovasi esposto in una delle sue prime opere, publicata nell'anno 1710 intorno all'antichissima sapienza italica, ricavata dalle origini della lingua latina (*c*). Del suo sistema etimologico parleremo dopo di avere esposto i principî, sopra i quali è fondato. « Il primo e principale obbietto della scienza è, secondo lui, la cognizione dell'ente, o sia del *vero increato*, dalla meditazione del quale derivano tutte le nostre conoscenze, le idee per mezzo delle quali le acquistiamo, le nozioni delle essenze e della sostanza, quella del corpo e della mente. Il cammino per lo quale la mente procede nel passaggio da una conoscenza all'altra, prende il suo principio dal fatto, che sono le cose create. E siccome in Dio contiensi tutto il fatto, così Dio

(*a*) Agatopisto Cromaziano Cap. XXIV.
(*b*) Nato nel 1668, morto nel 1744.
(*c*) V. il libro di sopra citato: *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda: liber primus, sive Metaphysicus.*

è il vero ente: di rincontro a Lui le cose particolari tutte, enti non sono, ma disposizioni del vero ente. I filosofi del gentilesimo stimarono il mondo eterno, e Dio sempre operante *ad extra*. Noi lo crediamo creato in tempo, sì che prender dobbiamo il concetto dell'antichità colla seguente distinzione, cioè che in Dio il *vero* si converta *ad intra* col generato, *ad extra* col fatto; che Egli solo è la vera intelligenza, perchè solo conosce tutto; che la divina sapienza è il *perfettissimo verbo*, perchè rappresenta ogni cosa, di cui contiene dentro di se gli elementi: contenendogli, ne dispone le guise o sieno le forme dall' infinito: disponendole, le conosce e in questa sua cognizione le produce. Questa cognizione di Dio è tutta la *ragione*, della quale l'uomo ha solamente una porzione, il perchè fu da' latini detto *animale partecipe di ragione* ».

« Da questa idea del *vero* discende l'origine delle scienze umane, e nasce la misura de' diversi gradi della verità loro: le matematiche son le sole che inducono il *vero umano*, perchè procedono a somiglianza della scienza di Dio; perchè col definire certi nomi i matematici creansi gli elementi, che portano insino all'infinito per mezzo de' postulati; perchè si hanno stabilito talune verità eterne per mezzo degli assiomi; perchè col *finto loro infinito*, e colla finta loro eternità, dispongono i loro elementi, e formano il vero che insegnano. Così l'uomo contenendo dentro di se un immaginato mondo di linee e di numeri, opera talmente in quello coll'astrazione, come Dio nell' universo colla realità ».

« Per la stessa via procede l'origine e 'l criterio delle altre scienze e delle arti. L'analisi di Cartesio non è vera nel senso de' *Sosì di Plauto*, i quali posti in dubbio di ogni cosa da Mercurio, come da un genio fallace, acquetansi al considerare: *sed quom cogito, equidem sum*. Ma quel *cogito* è segno indubitato del mio essere e non cagione dell'essere, il perchè non m'induce scienza dell'essere. E passando a parlare de' *generi*, o *guise*, o *modificazioni*, o *forme* che dir si vogliano, e delle *specie*, o *simulacri*, o *apparenze*; le forme metafisiche son le guise, colle quali ciascheduna cosa particolare è portata all'attual suo essere da' principî, d'onde da prima si mossero, e da ogni parte onde si mossero; il perchè la guisa vera di ciascheduna cosa deesi ripetere da Dio. Da ciò segue, che i *generi* sono, non una *universalità*, ma una *percezione infinita* ». « Tal è il senso del lungo e intricato Parmenide di Platone, e così de' essere intesa la famosa *scala delle idee*, per la quale i platonici pervengono alle idee perfettissime ed eterne. Il difetto della definizione della *causa*, non bene stabilita in metafisica, ha fatto cadere in errore molti, i quali han creduto che Dio oprato abbia come un fabro, e che le cose create sieno d'altre cose cagione, e non parti delle guise, che comprende la mente eterna di Dio. Ora la giusta definizione della causa è quella, che per produrre l'effetto non ha di altro bisogno, tra perchè contiene dentro di se gli elementi delle cose che produce,

e perchè gli dispone, e disponendone ne forma e comprende la guisa, e manda fuori l'effetto (*a*) ».

« Stabilite tali nozioni, come il capo della metafisica, si passa alla contemplazione dell'essenza, la quale altro non è che una *sostanza indivisibile*, o una *indefinita virtù*, o uno *sforzo dell'universo* a mandar fuori *e sostener le cose particolari*. Così spiegansi l'essenze del *corpo* e del *moto*. L'essenza del corpo è una indefinita virtù di mantenerlo disteso, la qual virtù sottostà a tutte le cose distese, quantunque disugualissime. La stessa indefinita virtù sottostà a' moti, per quanto sieno ineguali. Ora questa virtù è eminentemente *atto* in *Dio*, d'onde segue che con somma proporzione si corrispondano; sì che di qua sta *Dio*, *materia*, *corpo*, e di là *quiete*, *conato* e *moto*. Dio, come atto semplicissimo, e come perfettissimo, gode vera *quiete*: la *materia* è *potenza* e *sforzo*: i *corpi* si muovono, perchè costano di materia che in ogni punto si sforza; e siccome l'uno impedisce all'altro gli sforzi, per la continuità delle parti, così si muovono. Il moto dunque altro non è che sforzo impedito, per modo che se il moto non trovasse impedimento, andrebbe a quietarsi nell'infinito, e tornerebbe a Dio, d'onde è uscito ». « Per tai motivi la sostanza fu dagli antichi italiani detta *punctum*, cioè per la virtù di sostenere il disteso, e per quanto sostiene il moto fu detta *momentum*: l'uno e l'altro sono *una cosa stessa indivisibile*. Così vengono rivendicati dall'Italia i *punti di Zenone*, e vengono purgati da ogni sinistro sentimento che ad essi diedero, prima Aristotele, e poi Renato; e nello stesso modo dimostrasi essere i punti tutt'altra cosa di quel che sinora è stata inteso. Non è già che il corpo fisico costi di punti geometrici, ma siccome il punto geometrico ci dà le dimostrazioni che le linee (quantunque immensurabili) si tagliano eguali ne'loro punti; così v'ha in natura una sostanza indivisibile, che egualmente sta sotto a'saldi *estesi* ineguali. Il punto geometrico dunque è un esempio, o somiglianza di quella virtù metafisica, la quale sostiene il disteso, e che da Zenone fu detta *punto metafisico* ».

« In conclusione si acquista la vera nozione della sostanza, quando si concepisce come l'essenza de' corpi, come il centro indivisibile dell'universo, o sia come lo sforzo, che cerca mandar fuori tutte le cose che le sostiene, le aggira e le fa in se ritornare: la virtù sua quando non sia impedita dalla continuità de' corpi, gli muove in giro, e dovunque e comunque può esplicare la sua attività, forma proporzionata diastole e sistole, per la quale le cose tutte hanno le loro forme particolari. Questa sostanza è Dio, che è l'essenza delle cose create, che *sostiene, mantiene, contiene tutto: da Lui tutto esce, in lui tutto ritorna* ».

« Considerando i *momenti* e i *moti*, per quanto a metafisico si appartiene, ne risultano le seguenti verità: *le cose estese non si sforzano, ma*

(*a*) Cotesta definizione è tolta a Zenone.

si muovono, perchè i punti sono i principî de' moti, e i principî de' moti sono i momenti: *non si danno moti retti in natura*, perchè l'immaginare che i corpi si muovano dirittamente per lo vacuo, è proprio di mente imbevuta dell'errore degli *spazî immaginarî;* perchè nel vacuo non solo non si moverebbero in dirittura, ma non si moverebbero affatto; e perchè intanto i corpi stanno e sono corpi, in quanto l'universo col *pieno* suo gli sostiene, e nel suo *pieno* li contiene. *Non si dà quiete in natura*, perchè gli sforzi sono la vita della natura, e perchè il conato non è quiete: *i moti non si comunicano*, tra perchè essendo il moto corpo che si muove, l'ammettere la comunicazione del moto sarebbe lo stesso che ammettere la compenetrazione de' corpi, e perchè il supporre che il corpo mosso portisi dietro il moto del corpo movente, sia in tutto sia in parte, è molto più che fingere l'attrazione ».

« Passando poi alla sostanza cogitante, la sua sede, come ben pensarono gli antichi, è nel cuore e non nel cerebro, come han pensato e pensano i moderni, perchè non si può presumere che riseder possa nella parte più crassa del corpo, mentrechè il cuore è il primo a formarsi nella composizione della macchina umana, e col cessare del suo moto cessa la vita. Il cuore in somma è il principio del moto, del calore e della vita. Il pensiero è suscitato da Dio nella mente dell'uomo, il che dir volle l'acutissimo Malebranche, sebbene non fosse stato coerente a se medesimo, allorchè abbracciò la prima verità di Cartesio, *cogito ergo sum*. Doveva piuttosto dire: *quel che in me pensa, esiste: ma nel pensiero io non riconosco veruna idea del corpo: adunque quel che in me pensa, è una mente purissima, vale a dire, Dio* (*a*). La facoltà è una potenza di operare, o sia *una virtù portata all'atto:* la memoria e la fantasia sono una medesima facoltà: l'ingegno è la facoltà del sapere, di cui tre sono le operazioni, il percepire, il giudicare, e il ragionare: da tali operazioni della mente nascono tre arti capaci di regolarle, la *topica*, la *critica* e il *metodo*, del quale ragionando, l'autore antepone la sintesi all'analisi, perchè quella fa il vero, questa va a tentone trovandolo (149) ».

III. Giudizio critico dell' opera.

Domanderassi forse, se questa sia la sapienza degli antichi italiani, o pure la metafisica dell'autore? Non può dubitarsi che avesse egli inteso esporre il suo proprio sistema, misto delle idee e degli universali di Platone, e de' principî de' due Zenoni, cioè dello stoico e dell' eleatico. E siccome questi presupponevano l' eternità del mondo; così per conciliare una tal dottrina coi dogmi della verità rivelata (di cui fu sincero adoratore), ricorse alla distinzione di Dio operante *ad extra* o *ad intra*, e accomodò il fatto creato coll' increato. E senza fermarci a tutti gli altri argomenti che ne somministra il

(*a*) De Mente Cap. VI.

suo discorso dal primo capo insino all'ultimo del cennato libro, basta a dimostrarlo la sua conclusione, nella quale dice: « eccoti, o sapientissimo Paolo Doria, una metafisica conveniente alla umana debolezza, la quale non concede all'uomo la conoscenza di tutto il vero, nè glie la nega interamente, ma glie ne dà una parte; metafisica adattata alla cristiana religione, tra perchè distingue il vero divino dall'umano, e perchè subordina la scienza umana alla divina, e non la divina alla umana (*a*) ». Ora essendo queste le opinioni proprie del Vico, uopo è confessare che le sue conoscenze tanto metafisiche quanto fisiche, sieno un bizzarro composto di pensieri delle antiche scuole, da lui adattate a' sensi della dottrina rivelata.

Quanto alle fisiche, la singolarità loro è una conseguenza del principio da cui le deriva; dapoichè prima di esporle aveva già detto, che la fisica de' essere ricavata dalla metafisica, sì che poco mancò che non componesse una cosmogonia all'antica maniera. In fatti i suoi concetti intorno allo spazio e al moto dimostrano, che egli abbracciato avesse la dottrina cardinale degli stoici e degli eleatici, i quali negato avevano lo spazio e il moto; altrimenti non potrebbesi spiegare, come scambiato avesse il moto col corpo stesso che si muove, nè concepir si potrebbe la sua intera teoria intorno al moto. Da tale teoria nascono i suoi pretesi assiomi, che *il moto è corpo che si muove;* che *il moto altro non è se non uno sforzo impedito;* che *le cose estese non si sforzano ma si muovono;* che *tutta la materia altro non è se non potenza e sforzo;* che *non si danno moti retti in natura;* che *tanto è supporre il moto retto, quanto l'ammettere la compenetrazione de' corpi;* che *Dio, la materia e il corpo si corrispondono con perfetta proporzione colla quiete col conato e col moto,* la quale ultima proposizione non solamente è astrusa ma ancora ambigua, perchè capace di molti significati. E maggior maraviglia reca ancora ch'egli scrivesse tali cose quando insegnavasi già in Napoli la fisica neutoniana, ed era questa professata dall'Arriani, con cui Vico ebbe relazioni d'intimità e consorzio di pensieri.

E per quel che concerne le sue conoscenze metafisiche, non è chi non lo riconosca come platonico ne'suoi concetti intorno al vero increato, alla universalità ed eternità delle idee, delle forme metafisiche, e de'generi. Ma da Platone egli corre a Zenone eleatico allorchè rivendica i suoi *punti metafisici,* e in questi punti ripone le essenze delle cose. Che cosa intenda per quella sostanza indivisibile, che *sta sotto a' saldi estesi ineguali* non è facile spiegarlo, se non annodando cotesto pensiero alla definizione ch'egli diede della materia e col concetto che se 'n formò, cioè d'una virtù estensiva, disseminata per tutti i corpi, che eminentemente risiede in Dio e da Lui emana. E se l'idea di tale virtù, qualificata come uno *sforzo dell'universo,* da cui

(*a*) V. la conclusione del libro *de antiquissima italorum sapientia.*

vengon prodotte le cose particolari, si ponesse a canto all'altra, colla quale Vico concepisce la sostanza di Dio come l'essenza delle cose create, per modo che tutto in Lui si contiene, tutto da Lui esce, e in Lui tutto ritorna; ognun vede le conseguenze, che logicamente ragionando potrebbero esser dedotte da quelle premesse: la materia sarebbe una modificazione della sostanza divina. E a tal conseguenza, piuttosto che attenuarla, aggiugnerebbe forza l'altro concetto suo intorno alla sostanza cogitante, col quale considera il pensiero, come il prodotto non già d'un Essere creato, ma della stessa mente di Dio; il che farebbe delle anime umane, e dello spirito degli Esseri intelligenti un' altra modificazione della Divinità. Del resto non è nuovo, che i più grandi ingegni abbiano peccato di logico antivedimento, per non avere ben ponderato le conseguenze de' principî da essi assunti o come veri, o come universali. Cotesto difetto non pertanto è più notabile in Vico, per aver egli composto un sistema non nuovo nè proprio, ma raccozzato dalle opinioni di diverse scuole, spesso tra loro ripugnanti. In fatti egli è platonico nella dottrina delle idee e degli universali; aristotelico nella partizione delle facoltà intellettuali e nella dialettica; eleatico e stoico insieme nei punti metafisici, nella dottrina dello spazio, del moto, e della causalità. Men coerente ancora è il suo sistema co' principî ch' egli stesso professò nella maggiore delle sue opere, quella della comune origine delle nazioni, perchè in questa presuppone un progresso tutto sperimentale o *sensuale*, che non lascia alcun luogo alle nozioni *a priori*, stabilite nel libro metafisico come principî dell'umana cognizione. La cognizione sopratutto del *primo vero*, che in se contiene le *forme* e le *essenze* di tutte le cose create, come potrebbe accordarsi colla prima età delle nazioni, nella quale si creano e si sognano divinità suggerite dalle necessità e dalle utilità della vita? Come potrebbesi conciliar colla seconda, nella quale la forza, cioè il senso materiale a se stesso abbandonato, dispone di tutte le cose? Appena nella terza età, quella della vita civile, comincerebbe a svilupparsi nell'uomo il germe delle verità *a priori*, le quali rischiarano la sua intelligenza. Ma queste verità, come potrebbero dirsi *a priori*, se per essere intese, avrebbero avuto bisogno di quella lunga sperienza, la qual' è necessaria a disingannar la mente dalle illusioni della immaginazione e de' sensi (*a*)? Una tal dottrina è conseguenza di quell'assioma o aforismo, per lo quale volle stabilire, che gli uomini prima sentono senza avvertire; dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, e finalmente riflettono con mente pura (*b*). In conferma di che nelle origini della metafisica poetica, Vico non solamente presuppone gli uomini *di niun raziocinio, e tutti di robusti sensi e di vigorosissime fantasie*; ma aper-

(*a*) V. il libro IV. della Scienza Nuova. *Corso che fanno le nazioni.*

(*b*) Lib. I. Stabilimento de' principî ass. LIII. pag. 90.
Lib. III. della sapienza poetica.

tamente professa, *che la natura umana*, perchè dotata di organi comuni a' bruti, *porta seco la proprietà, che i sensi sieno le sole vie*, *onde ella conosce le cose* (a). Di questa e di altre contraddizioni, che scontransi trai principî dell'una e dell'altra opera, la spiegazione più plausibile forse è, che avendo egli composto il libro dell'antica sapienza italica molti anni prima della sua *scienza nuova*, avesse in più matura età abbandonato l'idealismo platonico ed eleatico, al quale erasi per primo istinto abbandonato. Di tale spiegazione più argomenti somministrano altri luoghi della stessa scienza nuova, ne' quali si stabiliscono principî e definizioni diverse da quelle, che aveva nel suo primo libro esposte. Tali sono per esempio le nozioni della sostanza, dell'essenza, de' generi, e delle forme, o guise da lui dette. I concetti che di esse formiamo, sono nostre idee, e insino a che la mente le risguarda come tali, si contiene ne' limiti dell'astrazione e de' generi, i quali non mutano la natura delle cose, dapoichè la verità delle idee generali è sempre comprovata dalla verità delle idee particolari, alle quali quelle si riferiscono. Ma non sì tosto le converte in realità, e ne forma altrettanti *Esseri* per se stessi esistenti, viene a formare un nuovo mondo di enti immaginarî, e gettasi nel campo delle ipotesi e delle visioni. Noi abbiam veduto quale ideale concetto formato avesse delle cennate nozioni nel libro metafisico, che abbiamo per le mani. Ora a quelle si contrapponga la giusta ed esatta definizione della sostanza, data in uno degli assiomi della nuova scienza, cioè del subbietto determinato dalle sue inseparabili qualità, le quali lo rendon tale, e non altro (b); o la definizione dell'essenza, che è il costitutivo delle cose, le quali nascono in certi tempi e con certe guise, atte a determinare la natura loro (c); o pure la definizione de' generi intelligibili de' filosofi, i quali altro non sono, che astrazioni delle forme e delle proprietà de' subbietti (d). In fine la nostra congettura, che il libro dell'antica sapienza italica fosse un primo lavoro, dal quale non può ricavarsi un sicuro argomento del sistema dell'autore, potrebbe ancora essere confermato da un suo proprio fatto, che è il non averlo portato al suo compimento, non avendo dato de' tre libri promessi, se non il primo solamente. Checchè sia di tali congetture, certamente fu Vico avverso a Cartesio, siccome il dichiarò ne' luoghi delle sue memorie testè citate, e in diverse lettere scritte ad uomini celebri del suo tempo (e). Divotissimo per contrario fu a Platone, per-

(a) Della metafisica poetica pag. 138. Ediz. di Muzî Napoli 1744.
(b) Lib. I. Stabilimento de' principî. Assioma XV. pag. 77.
(c) Assioma XVI. ibid.
(d) Lib. IV. Corso di nazioni. Tre spezie di caratteri pag. 418.
(e) Lettera de' 12 gennaio 1729 a Francesco Solla.
Risposta de' 20 gennaio 1726 al padre de Vitri.
Opuscoli di Vico, *volume delle prose italiane*.

chè tenne esser quella l'unica filosofia propria a stabilire e radicare nel cuore umano i tre principî necessarî alla vita umana, cioè la nozione della provvidenza di Dio, della immortalità dell'anima, e della indissolubilità de' matrimonî, considerati questi come il primo fondamento della umana sociabilità. La sua morale pratica fu pura e sublime. Se non fu sempre coerente nelle sue teorie speculative, un tal difetto debbesi ascrivere all' aver egli studiato le opinioni filosofiche più da erudito, che da contemplatore; e nella scelta de' dati che l'erudizione gli somministrava, all'avere preferito i fatti immediati a' più rimoti, i quali avrebbero potuto meglio spiegare le vicissitudini della vita delle nazioni.

IV. Osservazioni etimologiche.

E quì, senza scemare l'ammirazione che noi prestiamo alla grande sua mente, sieci permesso dimostrare la verità del primo nostro detto, cioè che per ispiegare i fatti degli uomini la sua erudizione fu spesso più angusta di quel che avrebbe dovuto essere (a); argomento nel quale non entreremmo, se non ne desse un chiaro esempio lo stesso libro metafisico, di cui abbiam dato il compendio. Il suo ragionamento procede dal principio « che nelle voci d'una lingua trovansi di quelle di cui il significato non può essere derivato dal senso volgare, perchè presuppongono una più profonda, o *interiore* dottrina, la quale dovette introdurle nel comune uso del popolo. E quando tali voci si scontrino presso una nazione, che sia stata straniera alla filosofia, uopo è conchiudere che le abbia ella ricevuto dal commercio di altri popoli, di lei più dotti. Tal è il caso dell'antica lingua latina, piena di dotte e profonde locuzioni, quantunque fosse stata povera, anzi nuda di filosofi e di filosofia. Imperciocchè prima de' tempi di Pirro, Roma ad altro non vacò, se non alle cose rustiche e militari, e insino ad Adriano le furono affatto ignoti i vocaboli di *ente*, di *essenza*, di *sostanza*, o di *accidente* ». Il tema è vero, anzi manifesto, ma l'autore lo propose per dedurne una conseguenza contraria alle premesse. Non volle egli provare che il significato de' vocaboli metafisici fosse stato tramandato da' Greci, o dagli Etrusci a' Romani, considerati come un popolo secondario; ma pretese dimostrare che i cennati vocaboli racchiudessero le vestigie dell'antichissima sapienza latina.

Ommettiamo quì di dire quel che è divulgato tra gli eruditi, che gli Etrusci, qualunque fosse la provenienza loro, non possono scambiarsi col Lazio, che ebbe i suoi Aborigeni (150); che degli Etrusci ignorasi persino la lingua; e che a costoro fu attribuita la sola scienza augurale, e se si vuole la teologica ancora, sì che le origini filosofiche debbono ripetersi interamente da' Greci. Cotesta obbiezione fu fatta al Vico, sin dal primo apparire del suo libro, dal giornale de' letterati d'Italia, il quale osservò, che in

(a) V. sopra a pag. 3.

luogo di ricercare l'*antichissima filosofia* d'Italia tra' significati latini, sarebbe stato meglio procacciarsela, o rivangando e disotterrando, se fosse possibile, i monumenti più antichi della vecchia Etruria, o investigando i principî di quella sapienza, che Pitagora dalla Jonia traslatò in Italia, nel quale caso non si sarebbe trovata l'antichissima filosofia dell'Italia, ma una più novella della Grecia (*a*). Le risposte date da Vico a tali osservazioni furono, che forti conghietture lo inducevano a credere, che in Italia fossero lettere più antiche delle greche, a cagion che l'architettura toscana è la più semplice delle altre quattro, che ci restano; e che essendo stato in più rimoti tempi fiorente l'imperio degli Egizî, ed avendo signoreggiato tutto il mare interno, dovesse aversi come verisimile, che colonie egizie avessero portato la filosofia loro in Toscana. Da ciò conchiuse, che Pitagora non avesse da Ionia portato in Italia la filosofia, ma fosse qua venuto ad appararla, seguendo il costume degli altri greci sofisti, i quali per fare guadagno dell'arte loro, andavano vendendo per fuora il vano e pomposo loro sapere; il perchè tutte le voci latine, di sapiente significazione, si hanno a stimare portate da Toscana in magna Grecia, e prima che in magna Grecia, nel Lazio (*b*).

Quanti peccati di critica! Ammettere per vero, che il significato filosofico de' vocaboli latini debbasi trovare nelle origini d'un'altra lingua, e poi supporre nel Lazio una filosofia più antica di tutte le altre nazioni! Supporlo per conghietture contrarie non meno a' fatti storici, che alle opinioni di tutta l'antichità! Supporlo in favore di una lingua ignota, tralasciando le origini più verisimili delle lingue note! Supporre contra l'autorità di Platone, di Aristotele, e di tutti i Greci, che Pitagora non avesse portato tra noi la filosofia de' Ionî, ma venisse qua ad impararla, e che viaggiasse per l'Italia, come Platone aveva fatto per l'Egitto! E sopra quali documenti furono fondate le sue conghietture? Sul dato solo dell'architettura degli Etrusci! Ma per contrario, fatti certi ed autentici ci assicurano, che prima di Cicerone non ebbero i Latini linguaggio filosofico; che gli studî filosofici non cominciarono in Roma prima dell'età di Lelio e di Scipione (*c*), e che ciò non ostante rimasero stranieri alle latine lettere (*d*). Nè i moltiplici scritti di Cicerone e la sua varia eloquenza bastarono a dare a'romani un linguaggio filosofico sì perfetto, che non fosse sovente nella necessità di ricorrere alla lingua ma-

---

(*a*) V. il Tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia, art. X.

(*b*) Risposta di Vico negli opuscoli di sopra citati nel volume delle prose italiane pag. 18.

(*c*) *Ante Laelii aetatem Laelii et Scipionis non reperio, quos appellare possim nominatim.* Tusculan. Lib. IV. C. III.

(*d*) *Philosophia jacuit usque ad hanc aetatem, nec ullum habuit lumen literarum latinarum.* Tuscul. Lib. I. C. III.

dre per nuovi vocaboli, e di riconoscerla come la sorgente primitiva delle idee e delle parole (151).

Ma veniamo alle parole che somministrarono all'autore l'idea dell'argomento: *verum et factum*. I latini scambiarono il *vero* col *fatto*, o sia avevano il fatto come il vero per eccellenza, o come la verità di tutte le altre più manifesta; e non altrimenti pratichiam noi, e con noi gli uomini tutti delle antiche e moderne lingue. La ragione di questo scambio è manifesta: nulla è più certo, e per conseguente vero, di quel che è esistente, o sia di ciò che veggiamo e tocchiamo; per modo, che a chiunque domandi se una cosa detta sia vera, rispondesi *è un fatto*. Il vero e il fatto dunque si scambiano per quella credenza istintiva della veracità de' nostri sensi, che la natura ci ha dato. Ora in luogo di questa spiegazione sì facile e comune, Vico ricorre ad un'altra rimota ed astrusa, la quale per essere conceputa richiede il doppio acume d'un etimologista e d'un metafisico. « Il vero, dic'egli, è il fatto stesso, o il creato; e siccome Dio è il primo fattore d'ogni cosa, così in Dio trovasi il primo vero ». Da ciò segue, che i Latini nelle volgari espressioni (colle quali scambiavano il vero col fatto) pronunziavano senza saperlo una sublime sentenza, tramandata loro da una antichissima sapienza, che aveva lasciato le sue tracce nelle parole, se non nelle idee de' posteri. A dimostrare una tal proposizione, o almeno a renderla verisimile, sarebbe stato necessario provare due cose: l'una, che il Lazio avesse una volta posseduto un linguaggio filosofico: l'altra che la dottrina *della creazione* fosse stato un dogma dell'antica sapienza italica, o anche ionica. Ma la prima manca, attesa la dimostrata novità del romano idioma, di che l'autore somministrò un nuovo argomento, allorchè ricorse all'autorità de'comici latini, i quali adoperarono i due vocaboli *verum et factum* precisamente nel senso testè additato, cioè *vero, perchè fatto* (a). Manca del pari la seconda per confessione di Vico, il quale conviene, che quella profonda e mistica sentenza proviene da un sistema di filosofia, di cui il principale dogma era l'eternità del mondo (b).

Senza diffonderci nella disamina delle altre sue derivazioni etimologiche, possiamo sicuramente affermare, che dello stesso conio sono le analogie e le identità che ricavò dagli altri vocaboli latini. Volle per esempio dimostrare, che i Latini scambiassero pure le voci *caussa* e *negotium*, *punctum* e *momentum*, d'onde poi fece rivivere la stoica dottrina del *moto* e de' *punti metafisici*; ma di queste asserzioni, del pari che delle precedenti, non addusse veruna autorità che le comprovasse, nè alcuno potrebbe a tal difetto

(a) V. i luoghi di Plauto e di Terenzio, citati dall'autore nella *risposta alle tre gravi opposizioni fatte da dotto signore*.

(b) V. sopra a pag. 464.

supplire cogli esempî degli scrittori latini. Per la qual cosa sensate e vere furono le obbiezioni, che furon fatte alle sue etimologie dal *giornale* de' letterati italiani, i quali lo sfidarono a dimostrare l'identità del *factum*, del *verum*, del *negotium* e della *causa*. Le sue repliche furon tanto deboli, quanto l'erano state le sue prime affermazioni. Basta dire, che per giustificare l'identità del *negotium* e della *causa*, Vico ricorse all'autorità de'giureconsulti, che talvolta scambiarono le cennate voci, e a quella del lessico giuridico del Calvino.

SEZIONE TERZA.

Filosofia del XVIII. Secolo nella Sicilia oltre il Faro.

Se con ardor non eguale la Sicilia oltre il Faro seguì gli esempî di Napoli, colpa non fu di que'nobili ed acuti ingegni, ma ascriver si dee a'maggiori ostacoli, ch'essi provarono nello slacciarsi dalle antiche discipline. Ad essi era già dovuto il primo onor della riforma tentata da Michelangelo Fardella loro concittadino; siccome loro proprio fu lo splendore di cui godette l'università di Messina nella seconda metà del secolo decimosettimo. Nè giova rilevare, che principal autore di quel lustro fu Giovanni Alfonso Borrelli, napolitano (*a*); dacchè ciascuna delle due parti di questo bel reame non portò mai invidia all'altra in fatto di sublimi ingegni; e dacchè ancora entrambe diedero in ogni età uomini di prima rinomanza a tutte le altre università dell'Italia superiore. Ma le civili turbolenze, avvenute in Messina nell'anno 1674, fecero quivi passare nel 1679 come straordinario governatore, il conte di Santo Stefano, vicerè di Sardegna, il quale insieme con altre pene e taglie imposte a quella città, privolla della sede della università; avendo ordinato che di tal prerogativa godesse in tutta quell'isola la sola città di Catania. Sbanditi ancora di colà furono lo stesso Borrelli, insieme con altri professori, a'quali era stato imputato di avere co' discorsi incitato la gioventù alla sedizione. Così ad un tratto disparve la nuova face delle scienze naturali e della sana filosofia; e nuovo vigore ripigliò lo scolastico insegnamento (*b*). Ciò non pertanto sin dal cominciare del secolo decimottavo non mancarono uomini, che cercassero di richiamare la gioventù dalle aristoteliche discipline; nel che i siciliani fecero, sebben tardivamente, quel medesimo corso, che seguito avevano le provincie napolitane. Imperocchè cominciarono dall'acclamare Gassendi insieme colla filosofia corpuscolare; passarono indi ad abbracciar Cartesio tutto intero; e finirono per distinguere il suo sistema fisico dall'intellettuale, nel quale Cartesio servì loro di passaggio alla filosofia di Leibnitz e di Wolfio.

(*a*) N. nel 1608, m. nel 1679.

(*b*) *Tiraboschi*. Storia della letterat. italiana. Lib. II. Cap. II.

Che tutto ciò avvenisse come uno spontaneo frutto di quegl'ingegni, il dimostra il contrasto delle opinioni, e lo sforzo che i privati insegnamenti facevano per abbattere le dottrine ch'erano ne' publici ginnasî professate. Sin da' primi anni del secolo decimottavo insegnavasi già in Palermo la filosofia corpuscolare da Domenico Alaimo e da Giovan Pietro da Melazzo. Ma cotesto insegnamento fu presto soppiantato da quello della filosofia cartesiana; dapoichè leggesi nelle memorie storiche della sicula letteratura, che Giacomo Longo sin dal 1716 publicamente invitava la gioventù ad abbandonare Aristotele e le scolastiche sottigliezze, mostrandole gli esempî di quel che praticavano le più celebri accademie d'Italia, d'Inghilterra, e di Francia (152). Lo stesso praticò il padre Carlo Pizzolanti, carmelitano, il quale insegnava in Licata sua patria la filosofia, che allora dicevasi moderna; d'onde avveniva, siccome avverte l'abate Scinà, che i giovani imparavan da prima ne' publici licei la scolastica, e fatti maturi, disimparavan quello che avevano appreso, correndo alla filosofia di Cartesio (a). Ma la più notabile produzione di quel tempo fu il poema dell'*Adamo*, o sia del mondo creato di Tommaso Campailla da Modica (b), il quale espose in lingua volgare, e con facile versificazione tutto il sistema fisico di Cartesio, per altro con minor fedeltà, e anche con minore eleganza di quel che alquanti anni dopo fece il chiarissimo monsignore Benedetto Stay di cui abbiamo di sopra parlato (c). La principal differenza tra i due nominati scrittori è, che Stay descrisse in belli versi il sistema di Cartesio, quale era; laddove il Campailla espose il proprio, che formato aveva tanto sul cennato autore, quanto sulle scoverte posteriori di Boyle, di Borrelli e di Malpighi. E comechè fossero allora già apparsi i principî matematici della filosofia naturale di Newton; pur tuttavolta non seppe egli persuadersi, che potesse l'attrazione essere risguardata come una forza generale della natura, e rimaner volle fedel cartesiano (153). L'esempio del Campailla, e quello ancora di taluni collegî della Sicilia, che accolsero pure la filosofia cartesiana non bastarono, durante la prima metà del secolo decimottavo a vincere il comune favore per l'aristotelica filosofia. Il primo, che intorno all'anno 1750 presentossi animoso a insegnare la filosofia leibniziana, fu Niccolò Cento di Palermo, rinomato geometra di quel tempo. A questo primo tentativo succedette l'altro d'un secondo poema in lingua volgare, nel quale il marchese Tommaso Natale trasportar volle la filosofia leibniziana (d). Da una parte la chiara sposizione de' principî di quella dottrina, e dall'altra una non infaceta derisione delle scolastiche sottigliezze, procurarono al primo libro di questo poema un

Tommaso Natale.

(a) Scinà ibid.
(b) Nato nel 1668, morto nel 1740.
(c) V. sopra a pag. 447.
(d) Nato nel 1733, morto nel 1819.

successo forse maggior di quello, che dalla natura della composizione avrebbesi potuto attendere (*a*). Si videro da quel tempo i chiostri e i seminarî sostener publiche tesi nel senso de' principî leibniziani, e sorgere professori che divulgavano per tutte le città della Sicilia la nuova filosofia. Oltre il Cento e il Natale, si rendettero celebri Vincenzo Fleres, Lionardo Gambino, e Simone Judica. Il Gambino sopratutto (*b*), essendo stato chiamato a leggere filosofia nell' università di Catania per opera di monsignor Ventimiglia, grande promotore de' buoni studî, v' introdusse le istituzioni volfiane di Baumeister, e fu pochi anni appresso nominato dal real governo di Napoli perpetuo professore di metafisica in quella università, rimosso l'antico maestro, che non ristette dal muovere ogni pietra per istabilire di nuovo la scolastica (154). Costui impugnando ancora le armi teologiche imprese a dimostrare, che i tre principî leibniziani, *della ragion sufficiente, dell' armonia prestabilita, e dell' ottimismo* fossero contrarî alla sana morale e alla religione rivelata, ma non essendo stato da niuno ascoltato, alla perfine si tacque.

Gambino.

Quel che il Ventimiglia aveva fatto per Catania, un altro saggio e zelante vescovo, monsignor Valguarnera, praticollo per lo seminario di Cefalù dove chiamò ad insegnar filosofia il frate, di chiaro nome in quell' isola, Simone Pietro Judica (*c*). Cotesti esempî in breve tempo si diffusero per tutte le altre maggiori città della Sicilia, come Messina, Palermo, e Monreale, dove spezialmente radicossi la nuova filosofia per le cure d'un altro dottissimo prelato monsignor Testa, il quale fece ivi fiorire non uno, ma tre seminarî, che divennero le scuole non solamente della sua diocesi, ma di tutta la Sicilia. Il primo che v' introdusse la filosofia di Wolfio, fu Vincenzo Fleres (*d*); comechè foss' egli destinato alla cattedra del diritto naturale e del canonico. Ma bastogli questa cattedra per rannodare l' insegnamento a' principî della filosofia leibniziana, e per farne da quel tempo la dottrina dominatrice di que' licei.

Pietro Judica.

Vincenzo Fleres.

La scuola di Monreale ebbe pure il suo filosofo idealista, il quale invaghissi della sostanza pensante, come dell' unico e universal principio di tutte le cose. Questi fu Vincenzo Miceli, discepolo del Fleres, e grandemente estimato dal Testa, forse per la stessa oscurità de' suoi metafisici concetti (*e*). Cominciò egli lo studio della filosofia dall' approfondare le difficoltà degli scettici intorno alla realità delle umane conoscenze, e alle opinioni ricevute

Vincenzo Miceli.

(*a*) Il titolo del libro è: *la filosofia leibniziana esposta in versi toscani*. Tom. I. L. I. *De' principî — a' signori dell'accademia di Lipsia*.

(*b*) Nato nel 1740, morto nel 1794.

(*c*) Nato nel 1721, morto nel 1799, prima frate mercenario scalzo, indi vescovo titolare di Teletta, e vicario generale del cardinal Branciforti, vescovo di Girgenti.

(*d*) Nato nel 1723, morto nel 1807.

(*e*) Nato nel 1735, morto nel 1781.

circa la formazione de' corpi, l'immaterialità dell'anima, l'esistenza di Dio, e l'ordine delle cose naturali. Insolubili gli parvero tali difficoltà, se si facesse uso degli argomenti comunemente adoperati da' filosofi. Facile per contrario ne vide la soluzione per lo *principio della contraddizione*, che egli considerò come il solo filo che può condurre la mente a conoscere il vero. I suoi scritti metafisici essendo rimasi inediti, noi ne daremo un breve cenno, ricavato dalla sposizione che ne fece il chiarissimo abate Scinà.

« Un Essere, egli diceva, non può ricevere l'esistenza da un altro Essere da se diverso, dacchè ciò implicherebbe contraddizione: il vero Essere dunque è quello, che ha in se la ragione della propria esistenza. Dalla nozione del vero Essere nasce la sua immutabilità, da questa la semplicità, dalla semplicità l'infinito, e dall'infinito l'unità. Cotesto Essere, come immutabile, non può nel suo interno essere mai nuovo; ma comunicando egli l'esistenza, il moto, la vita, il lume, la verità, nascono dal nulla le creature, le quali in Lui sono, vivono, e si muovono. Due vite ha l'Essere infinito, una interiore, esteriore l'altra: nella vita interiore sta la triade insieme con tutti i misteri della Divinità: l'esteriore poi apre a noi la cognizione dell'ordine delle cose create. La creazione può per due modi soli intervenire, per *comunicazione* cioè, e per *emanazione*. E siccome le operazioni dell'Essere infinito hanno un termine al di fuori, dove scontrano il nulla, così esse acquistano diversi limiti, secondo i quali escon fuori le diverse spezie di creature. L'elemento della materia è un'emanazione di sola forza: dalle congerie di tali elementi formansi i corpi: se all'emanazione della forza si unisca il limite, detto *conoscenza* o *lume*, ne vien fuori una sostanza pensante. E dacchè il limite della *conoscenza* è capace di diversi gradi, però da tal diversità provengono le anime sensitive o ragionevoli. Uno è dunque l'Esser vero e immutabile, e molti gli Esseri apparenti e mutabili ne' modi e nelle relazioni loro. Da queste apparenze, che sono le une fuori delle altre, nasce l'idea dell'estensione, del sito, del luogo e dello spazio; siccome dalla successione di tali idee nasce la nozione della durata e del tempo. L'essere delle cose create resta inseparabilmente attaccato al Creatore, ma siccome un tale essere nelle creature è limitato o sia finito, però risulta affatto diverso dal Creatore. Se si riguarda il pensiero, siccome molti sono gli Esseri pensanti, e uno il vero Essere, così ne segue che in Lui i pensieri tutti si succedono; e se si riguardi l'azione meccanica delle creature, è ancora manifesto che non possono le creature fisicamente operare tra loro, tra perchè il nulla è il limite loro, e perchè la forza d'onde esse procedono è semplicissima, e forma il comune loro sostegno. Per la qual cosa unica è la causa efficiente di tutte le cose, e questa è l'Essere infinito. Le cause che si chiaman seconde son semplici apparenze, le quali succedonsi l'una all'altra con una tal corrispondenza e proporzione, che formano l'armonia tra i modi del nostro conoscere, e quelli de' corpi che ci circondano. Che sono dunque le leggi dell'urto, dell'attra-

zione, e dell'affinità? Son maniere, secondo le quali l'unica sostanza fa succedere i modi accidentali delle sue durevoli azioni, o emanazioni. L'armonico apparato de' fenomeni e de' loro modi, è quel che dicesi mondo (a) ».

Sentì l'autore i tratti di somiglianza, che il suo sistema aveva con quel di Spinoza, e par che volesse prevenirne l'obbiezione, quando domandò a se stesso, qual'è la differenza tra l'unico Essere da me ammesso, e quello di Spinoza? « L'uno, egli rispose, è composto ed esteso, mentrechè l'altro che è il mio, è semplicissimo. Tanto differisce il primo dal secondo, quanto l'errore dalla verità ».

Chi volesse andare discifrando le diverse sembianze di tal sistema ci troverebbe confusi insieme il principio della contraddizione di Leibnitz, il concetto della sostanza di Spinoza, insieme colle sue modificazioni, le emanazioni di Platone, l'unità e la luce dell'Essere immutabile di Parmenide, e il mondo intelligibile di Malebranche, diverso dal sensibile. Un misto cosiffatto doveva somministrare molto adito alla caricatura e al ridicolo, che non poteva essere rilevato più lepidamente di quel che fece il chiarissimo abate Meli nel suo poema bernesco che ha per titolo: *romanzi filosofici circa l'origini di lu munnu* (155). La scuola di Monreale conservò ella sola il carattere d'idealista, dapoichè la sua dottrina non comunicossi alle università, nè agli altri collegî scientifici della Sicilia, ne'quali seguitò a prevalere l'insegnamento della filosofia volfiana. Da questa filosofia debbonsi ancora ripetere i progressi che in quell'isola fecero le scienze morali, nelle quali figurarono il Gambino, che trattò l'argomento della collisione delle leggi naturali e il rinomatissimo Francesco Carì di cui la memoria fu celebrata tanto dal Natale, quanto dal Meli. Il Guarini, scuotendo l'autorità di Puffendorfio, derivò i principî delle leggi e della legislazione da' libri del padre Suarez, autore del *trattato delle leggi*, una delle più notabili opere del secolo decimosesto (156). In somma nella seconda metà del secolo decimottavo, la Sicilia oltre il Faro gareggiò con Napoli per l'ardore con cui coltivò gli studî della ragione, e per la copia de'fioriti ingegni che produsse; nel che le fu comune il vanto di essersi separata, per rispetto a' principî della filosofia speculativa dal resto dell'Italia e della Francia.

SEZIONE QUARTA.

Della scuola degli economisti napolitani.

Noi abbiamo altravolta veduto la connessione, che regna tra gli studî speculativi e i progressi delle scienze morali e delle arti; e come il metodo

---

(a) Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII, Vol. II, Cap. II.

e l'abito dell'induzione a quelle si comunichi per l'applicazione de'principî stabiliti dalla pura filosofia intellettuale. Quest'armonica corrispondenza tra l'uno e l'altro genere di studi fece nascere in Inghilterra e in Francia la scuola degli economisti: dalla stessa cagione ripetiamo noi i progressi, che nel decimottavo secolo fece in Napoli la scienza della politica economia (a). Tal'è la certezza del parentado di quelle due scienze, che quì come altrove, l'avanzamento degli studî ideologici è stato il precursore del progresso della publica economia. Della qual verità il regno di Napoli ha dato il più antico esempio; dapoichè da questa terra, feconda di belli e fervidi ingegni, provengono i germi delle scienze economiche, le quali cominciarono a svilupparsi al tempo stesso, in cui la filosofia sollevossi contra i principî e le forme della scuola peripatetica. In fatti Antonio Serra calabrese, compagno di Tommaso Campanella negli studi e nelle sventure, sin da' primi anni del secolo decimottavo aveva scritto dalle prigioni nelle quali gemeva, un trattato intorno alle monete e a'cambî (157). Pregevole fu quel libro, non solamente perchè espose e dichiarì le vere cagioni che rendevano allora il regno povero ed esausto di numerario, ma ancora perchè svelò gli errori, i quali presedevano a' consigli della publica potestà, e facevan credere che l'altezza o la bassezza dei cambî colle piazze estere fosse la cagione della penuria del danaro. Dopo di aver dimostrato che il corso del cambio è un effetto, e non una causa, e di averlo provato co'principî, e coll'esempio delle altre città commercianti d'Italia, scoperse la vera cagione della povertà del regno, cioè il difetto della industria, che additò come la principal potenza produttrice delle ricchezze.

Non ricorderemo quì gli altri piccioli ingegni di quel tempo, che versarono allora circa il medesimo argomento, come furono Marcantonio de Santis (158), il dottor Antonio Sala (b) ed altri; tra perchè non è nostro intento l'entrare nella storia de' progressi dell'arte economica, e perchè abbiamo toccato le sue origini, sol per averle considerate come i preliminari di quei maggiori lumi, ch'ella acquistò intorno alla metà del secolo decimottavo. Per la stessa ragione accenniamo soltanto *i discorsi e le relazioni sulle monete di Gio. Donato Turbolo* (c). Sebben questi non possa essere lodato per merito scientifico, fu non pertanto utile a frenare gli abusi delle frequenti alterazioni nel titolo delle monete, nelle quali i publici amministratori speravano trovare un rimedio ad un male di cui eran essi gli autori. Del resto per quanto picciol fosse il valore scientifico degli scritti suoi, non è certamente minor di quello che può darsi alle lezioni di Davanzati e al libro dello Scaruffi sulle monete (159). Questi sono i soli italiani, che pre-

---

(a) V. sopra a pag. 279.

(b) Autore d'un *trattato delle monete*, citato da Gio. Donato Turbolo.

(c) V. il primo volume della raccolta degli *economisti italiani*.

cedettero di alquanti anni il nostro Serra, ma che non possono entrare in alcuna comparazione con lui; dapoichè fu il primo, e per molto tempo rimase il solo, che avesse trattato della moneta, come instrumento della industria, e come simbolo delle sue fasi. Queste scintille non pertanto tornarono a cadere nel languore e non ridestaronsi, se non intorno alla metà del secolo decimottavo, allorchè erano nel maggior vigore gli studî metafisici. Un eletto crocchio di tre insigni uomini, i quali della istruzione della gioventù e del progresso delle scienze formarono il principale scopo della vita loro, diede il maggiore risalto alla civile e publica economia. I nomi di costoro meritano un perenne monumento di riconoscenza e di gloria: essi sono, monsignor Celestino Galiani (*a*), Bartolommeo Intieri (*b*), e il marchese Alessandro Rinuccini. Il primo amatore e partigiano della filosofia cartesiana, dopo di avere occupato diverse cattedre in Roma e nell'ordine dei Celestini al quale apparteneva, fu assunto all'episcopato, e alla prelatura palatina, alla quale era annessa la prefettura della regia università degli studî. La sua vita fu sempre dedicata alle lettere e alle scienze, alle quali studiossi dare incremento e lustro, creando un'accademia sul modello di quelle di Francia e di Londra. Chiamò a questo consesso i professori più distinti dell'università, e ne diede la presidenza al celebre Niccola Cirillo, filosofo, medico e naturalista, socio dell'accademia inglese, e fondatore del primo orto botanico di Napoli. Segretario del medesimo consesso fu l'altro illustre medico Francesco Serao, non meno del Cirillo versato nelle scienze naturali, ed in ogni altro genere di lettere e di filosofia. E perchè gli ozî domestici non possono negli uomini di tal tempera esser dissimili dalle principali loro cure, i pensieri e gli studî della publica economia formarono il più dilettevole intertenimento di monsignor Galiani, e de'due suoi virtuosissimi amici, Alessandro Rinuccini e Bartolommeo Intieri, ambedue toscani di patria, e napolitani per elezione. Di questa coppia ripeteremo il bel ritratto, che ne fece il chiarissimo Abate Ferdinando Galiani, nipote di Celestino, di cui or ora parleremo. « Dettero essi a questa città, dove fecero con piacere sin dalla giovinezza perpetuo soggiorno, il virtuoso spettacolo d'una lunga e costante amicizia, che non fu interrotta, se non dalla malattia, che precorse alla morte dell' Intieri, che quasi-nonagenario fu il primo a mancare. Lontani dall'ambizione e dalla gloria di qualunque genere, furono uomini di somma dottrina, senza publicare alcun libro; di sommi talenti, senza accettare alcuna carica; di sommo utile a questa quasi loro patria, senza avervi avuto alcuna potestà. Tanto può il solo esempio dell'onestà: tanto può in un popolo il solo insegnamento a voce delle anime libere, sapienti e co-

---

(*a*) Nato in Foggia nel 1681, morto nel 1853.
(*b*) Nato in Firenze nel 1680, morto in Napoli nel 1771.

raggiose (*a*) ». Dagli esempî e dagl'incoraggiamenti di questa dotta congrega, uscì la serie degl'illustri uomini, de' quali andrem facendo menzione, e di molti altri, che in ogni genere di lettere e di scienze utili formarono l'ornamento di Napoli dalla seconda metà insino agli ultimi anni del secolo decimottavo. Erano allora spezialmente commendati, come giovani di grande espettazione, che calcavano le tracce di que' loro maestri, Pasquale Carcani, sì commendevole per erudizione, per sana critica, e per publica probità, di cui fu raro esempio (160), il medico Pasquale de Tommaso, autore della ristampa del vocabolario della Crusca, publicato in Napoli nel 1746, e delle ricche giunte, di cui fu quella edizione corredata (*b*); Troiano Spinelli duca di Laurino, che spezialmente coltivò le scienze economiche, e che utilmente scrisse contra l'alzamento della moneta, proposto dagli amministratori municipali di questa città, come rimedio alla penuria del numerario, e all'altezza de' cambî.

La parte della moneta, sopra ogni altra, richiamò l'attenzione de' nostri nuovi economisti, perchè un tale argomento era allora additato dal publico bisogno. La grande copia della moneta straniera, la scarsezza della nostrale, e l'altezza del prezzo delle derrate, e dell'esterno cambio, facevano serpeggiare proposizioni di perniziosi ed assurdi rimedî, a rimuovere i quali era necessaria la luce de' principî e della scienza. Tali erano per esempio la legge, colla quale proponevasi di regolare il cambio, l'altra con cui volevasi determinare il prezzo delle derrate, ed una terza che tra noi introduceva la moneta di conto. Carlo Antonio Broggia aveva nel 1743 publicato un trattato de' tributi e delle monete, che può essere considerato come un primo saggio, utile per avere confutato molti antichi errori, e per avere stabilito talune regole; ma imperfetto per molte confuse nozioni, e per singolari opinioni, fondate sopra erronei esempî di altre nazioni. Quella meta, che non potè egli conseguire servì di sprone al finissimo ingegno di Ferdinando Galiani (*c*), il quale nell'età di ventun'anni publicò, senza nome, i suoi cinque libri sulla moneta, opera, di cui veramente può dirsi, che apportato avesse la luce tra le tenebre. Non dovendo noi intertenerci nella sposizione di materie, che quì incidentemente mentoviamo, ci permetteremo poche note intorno al merito di questo libro, nel quale non solamente trovansi chiaramente esposti i principî del valor delle cose, della natura della moneta, e delle regole che debbono accompagnarne l'uso; ma prenunziate altresì molte verità, che furono dopo di lui sviluppate da altri celebri scrittori, e spezialmente da Smith. Tra tutte citeremo come esempio quella, che la fatica, o

(*a*) V. l'avviso dell'editore nella ristampa nel 1780, scritto dallo stesso autore.

(*b*) Padre di Donato, autore dell'elogio del cav. Gaetano Filangieri, e ministro del re dal 1815 al 1830.

(*c*) Nato in Chieti nel 1728, morto nel 1787.

l'opera dell'uomo de' essere considerata come la vera sorgente delle ricchezze. Suo studio favorito fu la publica economia, tanto per la parte speculativa, quanto per la pratica, nella quale prese sempre per sua guida la sperienza. Suo fu il principio, che in fatto di publica amministrazione non si danno principî assoluti, che vuol dire cause semplici; verità che intese contrapporre al dogmatismo degli economisti francesi, e che fece campeggiare ne' suoi belli e celebrati dialoghi sul commercio de' grani, publicati in Francia nel 1770 (*a*). Aveva egli già prima publicato il discorso sulla perfetta conservazione del grano, edito sotto il nome di Bartolommeo Intieri; e sulla fine del viver suo essendosi ristampata in Napoli l'opera della moneta corredolla di molte note e giunte, comechè queste fossero di minor merito dei primi suoi pensieri. Del resto l'amor di questa scienza non lo distolse dalle lettere, dall'ameno conversare, e dalla severa filosofia. Del suo gusto e del suo giudizio critico fan fede l'erudite memorie scritte nel primo volume delle pitture di Ercolano, e le moltiplici e varie produzioni, così serie come giocose, descritte da' suoi biografi; delle sue qualità socievoli, della prontezza dello spirito, dell'acume e della vivacità de'suoi detti e persino de'suoi gesti, son piene le memorie di quel tempo, e il carteggio letterario di Alembert, di Voltaire, di Diderot e di tutti gli altri uomini che di quella età detta *dello spirito*, meritarono o ebbero celebrità (*b*). Il suo nome risplende nel poema *della conversazione* dell'abate Delille, nelle note del qual poema leggesi un aneddoto, che giustifica la purità de'suoi principî filosofici, e lo discolpa dalle odiose sospizioni che furono contra lui sparse, in parte per le intime relazioni che ebbe col barone d'Holbach e con Diderot, e in parte per la malignità di quelli, i quali son sempre disposti a prendere il senso più sinistro de'fatti o de'detti, capaci di doppia interpretazione; comechè l'ambiguità potesse essere sciolta per una più facile e naturale spiegazione (161).

Antonio Genovesi.

Ma il maggior lustro della politica economia fu il chiarissimo Antonio Genovesi, di cui quì appresso parleremo, come dell'ultimo riformatore dei nostri studî filosofici (*c*). Trovò egli nelle persone di monsignor Celestino Galiani e di Bartolommeo Intieri due affettuosi protettori, e dall'esempio di costoro prese il gusto degli studî economici. Certamente dalla generosa e nobile protezione d' Intieri egli riconobbe la cattedra di commercio e di economia civile, che questo insigne uomo fondò a sue spese nella università di Napoli, assegnandole lo stipendio di ducati trecento all'anno (162): le condizioni della fondazione furono, che dovesse l'insegnamento esser fatto in lingua italiana, e che per la prima volta fosse la cattedra conferita all'abate Genovesi. Per uso

---

(*a*) V. la nota n. 76.

(*b*) V. le memorie postume di Marmontel.

(*c*) Nato in Castiglione presso Salerno nel 1712, e morto in Napoli nel 1769.

di questa scuola scrisse egli le sue lezioni *di economia civile e di commercio*, nelle quali svolse in prima la natura e gli elementi de' corpi politici, passando indi alla *fatica*, considerata come primo elemento della industria, e al commercio, come principale mezzo per animarla ed estenderla. Cotesto libro fu publicato in Napoli dieci anni innanzi all' apparizione della grande opera di Smith intorno alla natura e alle cause della ricchezza delle nazioni. L'autore vi esaminò le opinioni degli scrittori insino a quel tempo note, e tra le altre quelle di Hume. Se talune teorie o principî sono stati emendati da' posteriori progressi della scienza; non però è meno vero che quelle lezioni contengano molte delle verità, ridette di poi da Smith e da Say, le quali verità non mancò mai il Genovesi di derivare dalle prime nozioni della scienza e dagli elementi costitutivi della civile società. E siccome la difficoltà della politica economia sta nello svolgere i fatti composti del corpo politico, e nel determinare l' azione delle cause che gli producono; così quelle istituzioni non perderanno mai il pregio del metodo, con cui l'autore soggettò all'analisi i fenomeni prodotti dalle ricchezze delle nazioni. Un altro merito maggior di questo è l'avere aperto la mente della gioventù a conoscenze prima di lui da pochi coltivate e l'avere rischiarato il cammino agli altri buoni ingegni che gli succedettero. Son queste le origini della bella schiera di filosofi economisti, che intorno a quel tempo fiorirono.

Domenico Caracciolo.

Primo di tale schiera fu il marchese Domenico Caracciolo (*a*), il quale da magistrato, da ambasciatore, da viceré di Sicilia, e da ministro di Stato risplendette pel suo fino e acuto ingegno così nelle interne come nelle esterne relazioni della sua patria. Le riflessioni da lui scritte *intorno alla economia e alla estrazione de' frumenti dalla Sicilia*, il rendettero noto, come autore di opere economiche (*b*). L' amministrazione che tenne del regno di Sicilia il dimostrò tanto saggio nella pratica, quanto era per tale riputato nella teoria; dapoichè seppe comprimere gli abusi dell' anarchia feudale, proscrisse i diritti proibitivi, e distrusse i monopolî, i quali portato avevano il disquilibrio e la carezza del vivere nel paese dell' abbondanza. I giornali, le memorie degl' illustri uomini del suo tempo, e più d'ogni altro il suo letterario carteggio con d'Alembert, dimostrano quanto ameno e acuto ragionatore fosse; siccome della prontezza del suo ingegno fa fede l'opinione, che di se lasciò nell'Inghilterra, e nella Francia, dove di lui e di Galiani dicevasi, che *avessero dello spirito insino alle punte delle loro dita* (*c*).

Gaetano Filangieri.

Di più soda e gloriosa fama fu il cavalier Gaetano Filangieri (*d*), che nella egregia opera della scienza della legislazione, maestrevolmente toccò

(*a*) Nato nel 1715, morto nel 1789.

(*b*) V. la collezione degli economisti italiani.

(*c*) V. le memorie postume di Marmontel.

(*d*) Nato nel 1752, morto nel 1788.

le leggi economiche, le quali concernono la prosperità della popolazione, e la produzione delle ricchezze. Tra quelli poi, che più cooperarono all'avanzamento degli studî filosofici ed economici noverarsi dee Francescantonio Grimaldi (a), di cui la casa fu un ateneo, nel quale convenir solevano non solamente i dotti, ma gli uomini ancora che aspiravano a fama d'ingegno o di sapere. L'umanità del suo conversare, la varietà delle conoscenze di cui era fregiato, e la bella congrega che aveva intorno a se formato attraevano il concorso degli stranieri viaggiatori; nè v'ha alcuno de'distinti uomini che qui rammentiamo, il quale non si gloriasse di aver fatto parte di quello sceltissimo crocchio. Tra le molte opere sue distinguonsi *le riflessioni sopra l'ineguaglianza degli uomini, e la descrizione de' tremuoti accaduti nelle Calabrie nel 1783.* La corta durata della sua vita rendette più amara la sua perdita; a segno tale che parve alla città essere rimasa priva del suo più bello ornamento (b).

Francescantonio Grimaldi.

Spezialmente benemerito della scienza economica fu il dotto marchese Giuseppe Palmieri, direttor delle finanze di Napoli (c), il quale col modesto titolo di riflessioni scrisse molti utili pensieri intorno alla *publica felicità*, alla *riforma delle tariffe*, alla *ricchezza nazionale*, alla *publica economia*, e fu autor di leggi, che prepararono le salutari operazioni della partizione delle terre inculte e promiscue, delle quali il nostro suolo abbondava.

Giuseppe Palmieri.

Se più astratte ed ipotetiche furono le opere di Filippo Briganti (d), non è però che il suo *esame economico del sistema civile* non abbondi di felici pensieri, de'quali l'opportunità può essere meglio rischiarata dalla sperienza, e da una più rigorosa analisi de' veri elementi costitutivi della prosperità delle nazioni. Del resto senza entrare in una critica disamina di quell'opera, vuolsi solamente notare ch' egli meritò un nome tra gli economisti di quella età, i quali provengon tutti dalla scuola, di cui qui facciamo soltanto un breve cenno.

Filippo Briganti.

Chiara ancora è la memoria di Domenico di Gennaro, duca di Cantalupo (e), il quale non solamente scrisse un libro intorno all'annona nel tempo, in cui credevasi che le restrizioni del commercio fossero un mezzo efficace per reprimere il monopolio (f); ma fu operoso e zelante consigliere di utilissime riforme, che in tempi più maturi furon da altri mandate ad effetto. Tali furono le vendite de' feudi devoluti, e delle terre che formavano l'antico demanio della corona; nella quale operazione vennero prenunziati

Domenico di Gennaro.

(a) Nato nel 1741, morto nel 1784.
(b) V. l'elogio scrittone da M. Delfico. Nap. 1784 presso Orsino.
(c) Nato nel 1711, morto nel 1794.
(d) Nato nel 1725, morto nel 1804.
(e) Nato nel 1720, morto nel 1803.
(f) V. la collezione degli economisti italiani. Villarosa *Ritratti poetici* Nap. 1842.

tre grandi concetti, l'abolizione cioè de' feudi, una partizione delle terre publiche, e una più equa distribuzione di tributi.

Giuseppe Galanti. Di maggiore utilità furono ancora le opere dell'avvocato Giuseppe Galanti (*a*), il quale cominciò a rendersi noto per l'elogio dell'abate Genovesi suo maestro, e finì per dedicarsi interamente alle ricerche della interna economia del regno, e de' mezzi i più atti a promuoverne la prosperità. La sua descrizione geografica e storica delle nostre provincie, e le numerose proposizioni di riforme o di miglioramenti da lui presentate al trono, sono onorevoli monumenti così dell'amor suo pel publico bene, come della paterna sollecitudine, colla quale la suprema potestà vegliava alla sorte de' popoli a se commessi.

Melchiorre Delfico. Chiudiamo questo catalogo colla menzione d'un nome a tutti caro, di cui la vita secolare fu interamente dedicata agli studî della politica economia, e a' progressi morali della civile società. Questi è Melchiorre Delfico (*b*) il quale cominciò dal rendersi noto per una memoria intorno alla libertà del commercio (*c*), e compiè poi la sua fama, non lasciando inosservata alcuna parte delle scienze politiche e morali (*d*). Per verità convien dire che non può egli esser considerato come un allievo della nostra patria filosofia, dacchè per sua confessione non gustò mai i principî di quella scuola, e trovò anzi più unisone alla sua mente le dottrine di Locke e di Condillac (*e*). Ma questa difformità d'inclinazione e di principî nulla tolse alla sua filantropia, tra perchè non internossi mai nelle scienze metafisiche, e perchè in lui l'amor del bene fu un istinto morale, cui obbedì per sentimento di natura, piucchè per sistema di filosofiche speculazioni.

Tali e tanti ingegni avrebbero spinto le scienze speculative e le morali all'apice della perfezione, se la caligine delle passioni non fosse venuta a turbare il corso de' nostri progressi, e non avesse renduto gli ultimi anni del secolo decimottavo tanto infesti alla serenità della ragione, quanto prosperi erano stati quelli del suo cominciamento.

SEZIONE QUINTA.

Della scuola filosofica di Genovesi.

Nella metà del secolo decimottavo, intorno a cui ci aggiriamo, lo stato delle scienze filosofiche non era più quello che avevano lasciato i fondatori

---

(*a*) Nato nel 1743, morto nel 1806.
(*b*) Nato nel 1744, morto nel 1835.
(*c*) V. la collezione degli *economisti italiani.*
(*d*) V. la vita di Delfico, publicata in Teramo 1836.
(*e*) V. la vita testè citata, pag. 11.

della nostra scuola cartesiana. Leibnizio aveva colmato la distanza, che separava la dottrina di Locke da quella di Cartesio, avendo dato alle verità necessarie una sorgente diversa dalle contingenti. Wolfio aveva riformato il metodo dell'insegnamento, e dato alla metafisica un maggiore risalto per le forme dimostrative, di cui avevala rivestita. L'ordine della sintesi geometrica, credevasi comunemente che convenisse alla scienza della quantità, del pari che a quella del pensiero. Le stesse scienze positive trattavansi col metodo dimostrativo, e avevano ancor esse il loro corredo di definizioni, di assiomi e di corollarî. Le sole scienze fisiche procedevano colla direzione data loro da Newton, e dal suo comentatore Gravesande. Tal era il nuovo andamento degli studî filosofici, spezialmente in Germania (di cui i libri scritti in latino, erano quì più facilmente intesi), quando apparve nel mondo letterario l'abate Antonio Genovesi, del quale abbiamo testè parlato, e a cui è dovuto parimenti un posto tra' più notabili metafisici dell'età sua. Non fu egli addetto alle opinioni d'una, più che d'un altra scuola, ma formossi una dottrina eclettica, accomodata al metodo volfiano. Con questo metodo espose e insegnò le varie parti della filosofia intellettuale, tranne la logica, nella quale seguir volle l'ordine di Cartesio e di Arnaldo. Cominciam da questa, la quale somministrogli l'argomento della prima, e forse della più limata delle sue produzioni (*a*).

Arte logica e critica.

Considerata la logica, non come l'arte del discettare, nè come lo studio del solo retore, ma come la scienza che forma la ragione e perfeziona il giudizio, ella comprende tanto l'arte del pensare, quanto la critica, e presiede all'insegnamento e al metodo, con cui vanno ordinate ed esposte le scienze tutte. E però l'autore cominciando dall'analisi delle operazioni della mente, e dalla origine delle idee e del linguaggio, passò a conoscere come formisi il criterio del vero, quali sieno le cagioni dell'errore, quale l'uso dell'autorità, quale l'uso del ragionamento, e quale finalmente l'ordine e il metodo dell'insegnamento.

Così considerata, l'arte del pensare e del giudicare diviene una disciplina generale, la quale presuppone le nozioni delle scienze, cui sopraintende, e non può acquistarsi se non come l'ultimo frutto della riflessione e della meditazione. Laonde coloro, i quali han formato un sì ampio concetto della logica e dell'arte critica, han tenuto che lo studio di essa dovesse essere posposto, anzichè premesso alle altre parti della filosofia. Ciò tanto è vero, quanto per chiunque trattar voglia la logica generale divisamente dalle scienze metafisiche, è necessario anticipare in quella le nozioni e i principî, che debbe in queste ripetere. Ora per dispensare noi stessi da tale ripetimento, fermiamoci per ora alla sola parte che concerne il metodo.

(*a*) *Elementa artis logico criticae*. Neap. 1745.

Bacone aveva detto, che giova insegnare le verità già note per quella stessa via, per la quale la mente le scopre. Facendo l'applicazione di tal principio, Genovesi raccomanda l'analisi come il metodo più fecondo e più atto all'invenzione, senza escludere la sintesi, la quale sebben corta e limitata, rende più facile l'insegnamento. Ma per raccogliere il frutto dell'uno e dell'altro metodo, e per dare alla mente l'abito di entrambi, uopo è che i professori, dopo di avere sinteticamente dimostrato una proposizione, passino ad indicare il cammino, per lo quale la mente è pervenuta allo scoprimento della medesima verità. E però la lezione delle opere di Cartesio è necessaria a' giovani, che studiano la filosofia, come quelle, nelle quali il metodo analitico è più esattamente seguito (*a*). Ed egli stesso, dando un esempio di tal metodo, dimostra, come dalle verità particolari passando per le generali si giugne alle universali, le quali sono altrettanti canoni o regole infallibili dell'intelletto nella formazione de' giudizi (*b*). E qui vuolsi ancor dire, che il metodo analitico osservato in quest'opera, preservò l'autore da molti dei difetti notati ne' libri metafisici, come la profusione dell'erudizione, e la ridondanza delle dimostrazioni e degli esempi. Imperocchè conciso, ordinato e sempre chiaro, il suo ragionare procede per una serie di proposizioni connesse, delle quali l'una serve di grado all'altra. L'*arte di pensare* di Arnaldo, scritta in una lingua comune, com'è la francese, cooperò grandemente alla riforma della logica aristotelica e scolastica; laddove l'arte logica e critica di Genovesi, scritta in latino, è stata solamente celebrata da' dotti. Volgarizzata e fatta nota alle scuole e agli uomini di tutte le lingue, sarebbe ora citata, come il più compiuto lavoro di dialettica e di critica.

Istituzione latina di metafisica.

Con metodo affatto diverso scrisse Genovesi i libri metafisici, i quali sebbene fossero stati publicati col modesto titolo di *elementi;* pur tuttavolta non fanno desiderare altra maggiore illustrazione per qualunque degli argomenti ivi trattati; che anzi sono accompagnati da dissertazioni accademiche, nelle quali richiamò sovente a vita lo stile dello scolastico disputare (*c*). Nè solamente il metodo, ma la dottrina in que' libri esposta, fu volfiana, avendola per altro purgata da quella parte d'idealismo, che proveniva dalla metafisica leibniziana. Professò egli in somma la sana dottrina del suo tempo, e fu spezialmente nelle dissertazioni strenuo oppugnatore del materialismo e dello scetticismo, i due mali a cui Spinoza e Bayle avevano aperto il varco, e de' quali le piaghe erano allora innasprite da' materialisti francesi, e dal suo contemporaneo Hume.

V'ha non pertanto de' nei in questi libri, che sono in parte comuni alla scienza di quel tempo, e in parte proprî dell'autore. Della prima sorta

---

(*a*) Elem. art. log. crit. lib. V. Cap. IV.

(*b*) Ibid. lib. III. §. XVI. e Cap. V. §. XXI. lib. II. Cap. III. §. X ec.

(*c*) Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata (1760 a 1765) Vol. V.

sono, l'aver dato soverchia dote all'ontologia, l'aver trattato dogmaticamente e dimostrativamente le ipotetiche quistioni di quella scienza, e l'aver seguito la dottrina allora ricevuta intorno alla origine delle idee. L'importanza data all'ontologia, è un peccato scolastico comune a Wolfio, di cui il nostro autore seguì le orme. Considerolla egli, come la metafisica generale, la quale soprastà alla teologia naturale, e alla psicologia; e per darle risalto maggiore, partilla in due, cioè nell'*ontosofia* e *cosmosofia,* denominazioni le quali fanno presupporre una realità anche maggiore di quella che addita il comune vocabolo ontologia. Ma di questo peccato vedremo come si fosse corretto negli ultimi anni del viver suo. Dalla stessa origine scolastica proviene la forma dogmatica e dimostrativa, che volle dare a' teoremi metafisici; del quale difetto men facilmente può essere scusato dopo gli esempî di Cartesio, di Locke, di Malebranche, e della illustre scuola di Portoreale, del metodo de' quali fu egli ammiratore, e in altre opere sue felice imitatore. Nè puossi concepire, come dopo di avere raccomandato a' giovani la lezione delle opere di Cartesio, per accostumare l'animo loro allo studio sperimentale dello spirito umano, volesse poi richiamargli ad un cammino affatto diverso.

Per quanto poi concerne i principî della dottrina intellettuale, sebbene Genovesi avesse ben conosciuto le estremità, cui tendevano i sistemi di Cartesio e di Locke, e più chiaro avesse renduto la teoria della percezione distinguendo la sensazione dalla percezione, e la percezione dalla idea (*a*); pur tuttavolta non penetrò più addentro di Wolfio nella investigazione degli elementi del pensiero, e nell'analisi delle facoltà della mente. E qui per dimostrare quanto dannoso alla filosofia sia stato l'abito di spiegare le operazioni intellettuali per le immagini delle cose sensibili, e di assumere siffatte analogie come principî di ragionamento, giova riportare il concetto del nostro autore intorno alla natura della percezione e delle idee. « La mente, dic'egli, non può percepire le cose poste fuori di noi, senza le immagini loro di qualunque sorta esse sieno; nè può uscendo dal corpo, andare a congiugnersi colle stesse; e molto meno possono le cose stesse entrare nella mente. Laonde noi percepiamo le cose esterne per mezzo delle idee (*b*) ». Dello stesso conio son *le idee materiali,* diverse *dalle intellettuali,* che Wolfio prese dagli scolastici, e Genovesi fece pur sue, per ispiegare come le impressioni fatte negli organi e nel cerebro si convertissero in concetti intellettuali (*c*). Incompiuto poi è il trattato delle facoltà dell'anima e delle sue operazioni, dapoichè limitossi alla sola analisi della percezione e della memoria, e questa fu da lui considerata come un effetto del-

(*a*) Elementor. metaphysicae Pars III. Cap. III. *de idearum natura et origine.*

(*b*) Elementa artis logico-criticae Lib. II. Cap. I. de idear. natura et origine. Elementor. metaphysicae Pars III. Cap. III. de idear. natura et origine.

(*c*) Le materiali, dette dagli scolastici *specie impresse*, e le intellettuali *specie espresse.*

l'abito, che spiegò per vie del tutto materiali e sensibili. Cartesio e Malebranche avevano spiegato l'azione della memoria, e tutti i prodigî di questa potenza, pe' cangiamenti che intervengono ne' pori e nelle fibre del cervello. Malebranche sopratutto aveva creduto dare una chiara idea de'fenomeni della memoria, comparandola a' rami d'un albero, che per essere stati una volta piegati in un dato verso, conservano la disposizione alla medesima piegatura; e così del pari argomentando per lo fenomeno della reminiscenza, aveva affermato non essere la memoria altro, che la facilità acquistata dalle fibre del cervello, per mezzo degli spiriti animali, di ricevere le stesse impressioni che avevano altra volta avuto (a). Sebbene queste fisiologiche spiegazioni, caratteristiche della scuola cartesiana, non fossero più gustate al tempo in cui scriveva Genovesi; pur tuttavolta le accolse egli per modo, che ripose la forza della memoria nella irritabilità del cervello, e fece di questa facoltà una potenza materiale, mossa e regolata dall'eccitamento de' nervi, e dalla maggiore o minore affluenza degli spiriti animali (b). Nulla egli disse della immaginazione, nel quale argomento era stato sì fecondo Malebranche; nulla del giudizio e del ragionamento, nè della umana cognizione in generale, se si eccettua quel che circa l'uso del ragionamento aveva già detto nell'arte logica e critica. Nella psicologia dunque fu tanto magro, quanto copioso era stato nella metafisica generale. Lo stesso non può dirsi della teologia, che fu il suo più favorito argomento; dapoichè non solamente diede un compiuto corso della *teosofia naturale*, come parte delle istituzioni metafisiche (c); ma preparò nel corso intero di sua vita un'opera teologica, che dipoi apparve postuma, e a cui l'invidia non potè più disputare il debito applauso (d). Non minore studio ed accuratezza portò nella filosofia morale, a purificar la quale tutte le altre conoscenze speculative, debbono a suo giudizio essere indirizzate. Bella e ordinata è la dottrina de' principî della legge naturale, ricavati dalla contemplazione di se medesimo e dagli attributi di Dio; siccome compiuta e precisa insieme è la sposizione de'sistemi degli autori moderni e degli errori loro. Da questo preliminare trattato dedusse la natura delle azioni morali, e la teoria del dovere, applicata ancora allo stato civile (e); e dallo stesso egregio lavoro ricavò un compendio più atto all'insegnamento, nè meno pregevole dell'opera principale, che publicò col titolo *de jure et officiis* (f).

(a) Malebranche Lib. II. Cap. V. §. III. *de la mémoire.*

(b) Metaphysicae Pars III. Cap. VI. *de habitibus.*

(c) V. il secondo volume degli elementi metafisici.

(d) *Universae christianae Theologiae elementa historico-critico-dogmatica.* Venezia 1771.

(e) V. il quarto volume degli elementi metafisici.

(f) Napoli 1764.

In somma le istituzioni metafisiche, scritte in latino, insieme colle dissertazioni accademiche e scolastiche intorno alla filosofia naturale degli antichi, alla eternità del mondo, alla natura di Dio, e all'origine de' mali (le quali ne formano le appendici), contengono un ampio corso scientifico, corredato dalla storia di tutte le controversie, e da molta erudizione, comechè questa non sempre sia opportuna alla natura dell'argomento. Ma tale era allora il gusto dominante, che ogni ragionamento sembrava dover essere sostenuto dall'autorità e dall'apparato di tutto quel che gli altri avevano pensato intorno al medesimo suggetto, e a tutti gl'incidenti suoi. Cotesta maniera di trattare le scienze speculative, giunta al metodo dimostrativo volfiano, per lo quale ogni proposizione anche manifesta aver doveva la sua dimostrazione, rendettero le istituzioni di Genovesi, tranne il trattato *de jure et officiis*, soverchiamente profuse e poco atte all'insegnamento.

Istituzioni italiane.

Tali note non isfuggirono forse all'acuto giudizio dell'autore, perchè alquanti anni appresso svezzossi dallo stile dogmatico, e abbandonò l'uso della lingua latina nelle istituzioni filosofiche, siccome avevalo già praticato nelle scienze economiche. Aveva egli detto nelle lezioni di economia civile, che i popoli non possono riputarsi colti, se non quando le scienze, le leggi e le arti parlano la naturale loro lingua; dapoichè le lingue hansi a risguardare come vasi, ne' quali son riposte le idee e la ragione stessa di coloro che le parlano; e però sarebbe follìa il pretendere, che gli uomini d'un paese avessero in un altro i vasi della loro ragione (*a*). La forza di questa verità cresce nella *scienza del pensiero*, la quale men delle altre sopporta lo studio delle parole e di ogni artifizio, che ne limiti la spontaneità. Con tal veduta publicò egli da prima la logica per gli giovanetti (*b*), indi gli elementi delle scienze metafisiche (*c*), e intorno al tempo medesimo le prime parti della *diceosina*, che è la filosofia del giusto e dell'onesto (*d*). Congiungiamo con questi libri del nuovo stile di Genovesi le sue *meditazioni filosofiche sulla religione e la morale* (*e*), e tutto quel che di filosofia scrisse *nelle lettere filosofiche e accademiche* (*f*).

Nella più parte delle cennate opere, uopo è dirlo senza detrimento del vero merito dell'autore, poco o nulla guadagnò la scienza dal lato della parola; imperocchè, se da una parte evitò le ambagi e le scolastiche superfluità, inciampò dall'altra in una maniera di dire più ristucchevole, e meno d'ogni altra conveniente allo scientifico linguaggio. Regnava allora tra noi

(*a*) Lezioni di economia civile P. I. Cap. VIII. §. 21.
(*b*) Napoli 1766.
(*c*) Napoli 1767.
(*d*) Napoli 1766 a 1769.
(*e*) Napoli 1758.
(*f*) Napoli 1759 a 1764.

quel falso gusto di lingua, che chiamiamo *seicentismo,* e da cui pochi purgati ingegni seppero preservarsi. La ricerca delle parole viete, i contorti periodi, le facezie, e i riboboli intemperantemente adoperati, tenevansi da molti, come pregio d'un bello e fiorito stile. Nè sapremmo spiegare per quale sventura cotesta malattia del gusto abbia preso radici in Italia sotto diverse forme, e con successive ricorrenze. Imperciocchè, ora il *seicentismo,* ora il *trecentismo,* e sempre la servile imitazione degli antichi ha legato il pensiero degl'italiani, rendendo le idee serve delle parole. Certamente niun altro vizio è di questo più contrario all' avanzamento delle scienze, e alla precisione del linguaggio filosofico, tra perchè all'invenzione è necessaria la facilità e la spontaneità del pensiero; e perchè non può il pensiero essere libero nè facile, se sia costretto di parlare una lingua tiranneggiata dallo studio delle parole. Tal è lo stile di cui fece egli uso nelle ultime sue opere italiane, e spezialmente nelle meditazioni, nelle lettere accademiche, e in generale nelle prefazioni e ne' proemî.

Diceosina.

Passando ora al merito filosofico di ciascuna delle cennate opere, la *diceosina,* lavoro degli ultimi anni suoi, è un bello ed utile compendio della filosofia pratica, ricavata dalla storia e dalla sperienza, più che da' principî della natura umana. La legge morale, che nel trattato *della legge di natura e degli ufizi* fu derivata dalla natura dell' uomo, e dagli attributi di Dio, quì è ricavata dall' interesse dell' uomo, dall' autorità delle leggi positive, e dal consenso de' popoli: le nozioni del *diritto* e del *dovere* son dedotte dalle definizioni de' giureconsulti, e dalla concorde autorità de'sapienti: la nozione della *giustizia* dalla sua convenienza col fine della vita degli uomini, e da' mali che produce il contrapposto, che è l'ingiustizia (*a*). Il resto dell' opera è una teorica sposizione de' principî del diritto civile e politico delle nazioni (*b*).

Logica per gli giovanetti.

Quanto alla logica per gli giovanetti, ella è un saggio dell'*arte logica e critica,* che l'autore credette adattare alla prima intelligenza della gioventù, nella quale per altro presuppone troppe nozioni e principî metafisici, dimentico forse del luogo, che egli stesso aveva assegnato a questa scienza nell'ordine dell' insegnamento. Imperocchè, se debbe essere l' ultima, riuscirà difficile e poco comprensibile a coloro pe' quali la scrisse, qualunque sia la chiarezza e la precisione del libro; e se la prima, avrà contraddetto ad un precetto del metodo da lui stesso stabilito.

Istituzioni metafisiche.

Più notabile, tra tutte le istituzioni italiane, è il libro delle scienze metafisiche per gli giovanetti, perchè contiene la ritrattazione di molte delle opinioni, che l'autore aveva nell' intero corso di sua vita professato. Ricre-

---

(*a*) V. il primo vol. della diceosina.

(*b*) V. il secondo e il terzo volume della detta opera.

duto della importanza e realità della scienza ontologica, cacciolla fuori della metafisica, nella quale dichiarò non voler seguire altri principî, se non quelli, che nascono dalla osservazione della natura, e dalle manifeste relazioni dei fenomeni suoi. Disingannato egualmente del metodo volfiano, scelse la via analitica, e formò una nuova partizione della metafisica in *cosmologia, teologia*, e *antropologia*, avendo derivato dalle leggi cosmologiche la nozione dell'esistenza di Dio; dalla necessità di tale esistenza gli attributi suoi; e dalla natura dell'umano composto le proprietà dello spirito e delle sue facoltà. Onorevol cosa è per lui, l'essere stato il primo a conoscere e a svelare la vanità dell'ontologia scolastica, e l'averla ridotta ne' limiti d'un preliminare trattato di definizioni, utile a dichiarire le nozioni e i vocaboli, i quali servono all'analisi de' nostri proprî concetti. E quì vuolsi notare, che a tal successo fu egli guidato dall'avere per esperienza conosciuto quanto nocevol sia il metodo dogmatico allo scoprimento delle verità ignote. In fatti, se gli uomini non fossero stati mossi dalle analogie delle cose sensibili, a supporre cause, da essi presunte per ispiegare le origini dell'universo, e si fossero limitati allo studio de' fenomeni particolari, e delle loro immediate relazioni; non sarebbe mai nata quella *filosofia prima* di Aristotele, che credette aver trovato la chiave della natura. In conferma di che puossi anche aggiugnere, che la riforma della ontologia cominciò da Cartesio, il quale a quella prima filosofia surrogò un'altra, fondata nella contemplazione di noi stessi; e che l'analisi introdotta nello studio delle scienze naturali, cangiò l'indole della fisica generale, la quale dall'essere considerata come la metafisica de' corpi, passò ad essere la scienza investigatrice delle leggi del moto e delle forze della natura.

Ciò non pertanto la metafisica italiana, scritta dal Genovesi negli ultimi anni del viver suo, potrebbe da molti essere giudicata, come un lavoro di poca meditazione, per talune notabili contraddizioni, che lasciano ancora dubitare d'un assoluto cangiamento de' principî, da lui prima professati. Imperocchè nella logica italiana, publicata non più che un anno prima, parlando dell'origine e della natura delle idee, aveva accolto la partizione di Cartesio in idee *avventizie, fattizie*, ed *innate*, e delle innate aveva detto: *per idee innate intendiamo quei sentimenti, che ci vengono naturalmente dal fondo stesso della natura sua, come sono quei sensi della nostra esistenza e libertà, del vero in generale, del giusto, dell' ingiusto ec. A queste medesime si rapportano l'idea del nostro pensiero, e tutte quelle che ne derivano. Sembra che queste idee sieno, come il centro del nostro vero sapere* (a). Chi non riconosce, essere un tal concetto calcato sopra le parole stesse di Cartesio? Paragoniamolo ora con quel che nella me-

(a) Della Logica lib. II. Cap. I. §. V.

tafisica dice della formazione e della origine delle idee. « Nella regione della mente non si trova verunn idea, e noi non ragioniamo di niente, senza il fondamento della sensazione. I filosofi più sottili e i più astratti geometri, esaminando e analizzando bene i loro ragionamenti, troveranno che il fondamento di tutte le loro idee, le più universali e le più raffinate, non è che nel campo delle particolari sensazioni. I fanciulli, i quali hanno picciol numero di sensazioni, hanno altresì pochissime idee astratte. Gli stupidi (la cui nerveologia è poco elastica, e il moto del sangue lento, e i fluidi glutinosi) han poche e deboli sensazioni, ond'è che han poche, ristrette e confuse idee generali. I popoli selvaggi sono nel caso de' fanciulli: la loro metafisica medesima, non è che grottesche e orride sensazioni. Il sistema delle sensazioni ha regnato nelle scuole de' nostri avi, e patito qualche scossa per forza della filosofia cartesiana. Rinnovellato, non ha guari, da Giovanni Locke, e fortificato con grandissimi argomenti, è il solo oggi che sia comune, come più conforme alla ragione e coscienza d'ognuno. Cartesio pensò come i primi Arabi, cioè che Dio stesso è l'intelletto agente, opinione la quale mena al panteismo: l'ipotesi sua distrugge il senso che noi tutti abbiamo della libertà di poterci formare certe idee. La pratica di questo senso comune non si vede in niuna parte dello scibile tanto frequentato, quanto nelle scienze geometriche. Un sistema che ripugna a' costanti e chiari fenomeni non può esser vero (*a*) ». Chi non direbbe che Genovesi fosse morto in braccio a Locke?

Noi dovevamo alla fama di questo illustre uomo, e insiememente alla verità, una imparziale sposizione delle sue opere, del merito loro, e degli stessi nei, che talvolta adombrarono la chiarezza delle sue idee. Cotesti nei nulla detraggono alla immensa lode, e alla riconoscenza, che il suo nome riscuoterà in ogni tempo da' suoi concittadini. Niun' altra vita fu più laboriosa ed utile della sua, spezialmente se si attenda alla non lunga durata di essa: fu il riformatore de' nostri studî, il padre della gioventù, l'oracolo de' suoi contemporanei, l'ultima fiaccola che rischiarò tra noi gli studî della filosofia intellettuale e morale. Niuno dopo di lui pervenne alla sua celebrità, ma molti furono i suoi allievi, che illustraronsi nell'applicazione degli studî speculativi alle scienze di applicazione e alle arti; ond'è che in niun altro tempo, più che in quello, abbondò Napoli di chari uomini nelle scienze fisiche, morali, politiche ed economiche. Chiudiamo dunque con lui il secolo decimottavo, di cui gli ultimi anni vanno a confondersi colla catastrofe politica, che riverberò sopra le più lontane parti dell'Europa, e di cui abbiamo già veduto quali fossero stati i principî, e quali le conseguenze.

(*a*) Antropologia Capo IV. *della formazione delle idee* §. 2, 3, 8, 9.

CAPO XX.

DI QUEL CHE RESTA A DESIDERARE.

Se una mente nuova, e non preoccupata dalle vecchie dottrine, voglia raccogliere il lume sparso in tutta la storia della filosofia, e formarsi un quadro delle opinioni metafisiche intorno a' principî e all'origine della umana cognizione; dopo di avere percorso da un capo all' altro l' immensa collezione de' libri, ne' quali i filosofi o foggiano sistemi o si contraddicono o ripetono o dubitano; non potrà non restare maravigliata della povertà dell' umano sapere. Due o tre principî, ora affermati e ora negati, formano tutto il fondo della dottrina delle antiche e delle nuove scuole. Se la sorgente delle idee sia nell' anima o pur ne' sensi, fu la grande quistione che distinse tra gli antichi la filosofia peripatetica dalla platonica, e che tra' moderni distingue la scuola di Cartesio da quella di Locke. Chi ha dato tutto allo spirito, e chi a' sensi. L'estremità alle quali i loro seguaci hanno spinto le conseguenze dell' uno o dell' altro principio, son derise dalla ragion comune ma non da' filosofi. Di questi l' un corre all' idealismo e fa scomparire l'esistenza del mondo e di noi stessi; l' altro confonde in una sostanza sola lo spirito e la materia, e ci rende macchine ed automi. Ognun di essi ha dimezzato l' uomo, e pare aver dimenticato, che è un animal composto, e che in ambo i componenti debbonsi trovare i principî delle sue funzioni vitali e razionali. Niuno per secoli suspicò, che congiungendo insieme le due parti del tutto, avrebbe formato un più ragionevole sistema; e niuno mai sentì che la natura nel dotarci di due sorgenti di conoscenze, per accertarci della realità sì dell' una che dell' altra, ripose nella coscienza l' impronta del suo giudizio. La verità in somma la più trita, divenne pe' filosofi la più astrusa. Ma alla perfine apparve una nuova dottrina, la quale ricompose l' uomo: le due sostanze furono insieme conciliate, le estremità disparvero, e sembrò per un momento, che la filosofia rischiarata dalla sperienza e rimessa sul cammino del vero, riconoscesse per sua prima legge la realità della natura.

Ciò non pertanto questa dottrina, dopo di avere quasi per una miracolosa conversione dissipato le false e le perniziose opinioni, che avevano ingombrato l' Europa, sembra essere venuta in fastidio di quegli stessi che l'avevano acclamata. La sua natural semplicità le fa guerra: l' entusiasmo non trova più in lei alcun alimento: ella è accusata come sterile e fautrice dell' ignoranza. I filosofi viventi dan tutti opera a ricomporre una nuova filosofia da' rottami delle antiche e delle moderne scuole, e prendon tutti la divisa di eclettici. Dopo tremila anni, ha ben detto un moderno scrittore, dacchè vassi in cerca de' principî delle umane conoscenze, *si attende ancora una filosofia!*

E qual sarà la futura filosofia? La nostra età, diciamolo liberamente, torna di nuovo alla speranza, che possa nelle astrazioni della mente acquistare una vista *trascendente*, che le apra la conoscenza di quel, che è anteriore alla esistenza. Questa è la così detta filosofia del *progresso*, la quale presuppone, che ci resti ancora a percorrere una indefinita carriera, e ammette una indeterminata perfezione, cui la ragione potrà un giorno pervenire. Dietro a tale fantasima corre una gran parte della moderna gioventù; nè vale a rattenerla l'esperienza o il riflesso, che di tutte le ipotesi le più assurde son quelle, che escon fuori dall'ordine delle naturali possibilità. Basterebbe la sola sperienza per avvertirci, che tutto quel che si è sinora sottratto alle investigazioni del genere umano, seguiterà ad essere un mistero per le future generazioni del mondo. Ma l'ipotesi della futura luce della ragione ripugna altresì alla possibilità naturale, dapoichè possibile per noi è quello solamente, che è nell'ordine delle cose esistenti, o sia quello di cui concepiamo il modo come esister possa. Ora è certamente inconcepibile una condizione umana diversa dall'attuale. Considerato l'uomo come il *prodotto* d'una causa superiore, non possiamo altrimenti concepirlo, che come un Essere, di cui le facoltà e la capacità non possono avere altra ragion sufficiente fuori della volontà e de' fini del suo Autore: le sue relazioni verso la causa del proprio essere, e verso le altre creature, che son prodotti della medesima causa, formano tutta la sua cognizione: coteste relazioni sono il tacito linguaggio della natura, per lo quale questa gli rivela le leggi dell'esistenza, lo scopo della vita, e i principî, che regolar debbono l'uso della volontà: fuori di tali nozioni, null'altro gli dice il linguaggio della natura, che è l'ordine delle cose esistenti. Questo è quell'ordine, il quale circoscrive l'umana cognizione, e di cui sì profondamente scrisse Bacone: « l'uomo interprete e ministro della natura tanto conosce ed opera, quanto gli addita il naturale ordine delle cose, per mezzo della osservazione o della riflessione; nè altro sa o può (*a*) ».

Della vanità della cennata filosofia danno una manifesta pruova gli stessi suoi fautori, perchè dopo di aver creato un nuovo apparato ontologico, per lo quale credono di poter pervenire alla cognizione della natura dello spirito e delle sue relazioni colla materia; convengono non poterle convenire il nome di scienza, per essere ancora indeterminato il suo obbietto e incerti i limiti suoi. Un chiaro metafisico francese, il quale cominciò dal camminare sulle tracce dell'illustre Royer-Collard, e fecesi di poi abbagliare dalle speranze de'nuovi tentativi ha nettamente dichiarato: « L'idea d'una scienza si riduce a quella dell'obbietto suo: l'idea d'una scienza è fissata, quando l'obbietto suo è determinato in un modo vero e preciso: adunque l'affermare che

---

(*a*) Nov. Organ. Lib. I. aph. I.

l'idea della filosofia non è ancora fissata, è lo stesso del dire, che il vero obbietto della filosofia non è stato ancora nettamento determinato. Da ciò non segue, cho manchi assolutamente ogni idea della filosofia: ne abbiamo ora una vaga, e non precisa: è similo a quella che abbiamo del senso comune, del bello, del vero ec. ». « Non si può negare, che tali idee si trovino nell'umana intelligenza, perchè i loro nomi sono nel nostro linguaggio, perchè sono implicitamente comprese ne' nostri giudizî, e perchè tali giudizî sou quelli che regolano i portamenti della vita. Non si può d'altra parte negare che le cennate idee vagamente sieno in noi, tra perchè i filosofi non le hanno ancora determinate, e perchè il comune degli uomini è di esse incapace. Tal è lo stato, per lo quale passano moltissime delle nostre idee, e nel quale trovasi ora l'idea della filosofia (*a*) ». E quì vorremmo convenire coll'autore, che se la moderna scienza dovesse ella stessa fissare l'idea del suo obbietto, resterà per sempre vago e indeterminato. Ma se dee riceverlo dalla *ragione,* lo ha di già ricevuto, nè può mutarlo, perchè è scritto nell'ordine eterno della natura.

In conferma di che giova ricordare che i fondatori della scuola scozzese avevano proscritto dallo studio della filosofia, e dichiarato insolubili le antiche quistioni metafisiche intorno alla natura dello spirito, alla unione dell'anima col corpo, al luogo ch'ella occupa nel corpo, alla sua origiue, alle essenze delle sostanze, e altre simili. Noi abbiam veduto, come questa saggia restrizione sia stata condannata dagli stessi successori alla cattedra di Reid e di Stewart (*b*). Ora l'autore testè citato sollevasi anch'esso contra i limiti, che gli scozzesi avevano posto a tali metafisiche investigazioni. « È un errore, ha questi detto, l'accorciare la scienza dello spirito, e lo sbandire dal cerchio dell'investigazione filosofica quistioni, che non sono affatto inaccessibili all'intelletto, e alla soluzione delle quali non può l'umanità rinunziare; tanto le importa il presentirne qualche cosa con una tal quale certezza, se non può compiutamente ottenerle (*c*) ». E qual'è la scienza, che si contenta di mezze soluzioni, o quale il filosofo che ammette una semicertezza? Il *presentire* vuol dire dubitare: può il dubbio essere l'ultimo fine della filosofia?

Ma la moderna scienza accoglie opinioni tra loro incompatibili, il che mena a una delle due seguenti conclusioni: o ella è falsa, perchè abbraccia principî tra loro ripugnanti: o è una filosofia conciliatrice, la quale resta indifferente alla verità. Certamente non v'ha sistema tanto opposto all'idealismo trascendente *del progresso,* quanto la dottrina de' fisiologisti, che identifica il pensiero coll'organo pensante. Ora, scegliendo sempre lo stesso

(*a*) Jouffroy, Préface à Reid.
(*b*) V. sopra a pag. 396.
(*c*) Jouffroy, ibid.

metafisico francese, come l'interprete e l'orator migliore di questa nuova scuola, leggiamo la soluzione ch'egli diede della quistione da lui stesso proposta intorno alla realità de' fenomeni della coscienza (a): « V'ha in noi de' fatti d'una natura diversa da' sensibili, o sia v' ha un'anima distinta dal corpo, alla quale debbonsi riferire i fatti di coscienza, come alla propria loro sede? Qualunque soluzione voglia darsi a tal quistione, per ben conoscere la natura umana, convien esaminare i fenomeni della coscienza. Due sono le famose opinioni che oggi si agitano tra' metafisici o i fisiologisti: i metafisici credono che v'ha nell'uomo qualche cosa, che ha la proprietà di sentire il piacere ed il dolore, e ha la facoltà di volere, di conoscere, e di pensare: i fisiologisti per contrario attribuiscono una tal capacità e facoltà al cervello, perchè gli esperimenti loro dimostrano, che i nervi, conduttori delle sensazioni e instrumenti delle percezioni e delle volontà, partono dal cervello e a quello finiscono; per modo che le sue alterazioni portan seco quelle delle proprietà e facoltà, che sono all'anima attribuite. I metafisici non possono negare tali fatti, e riconoscono al pari de' fisiologisti, che nell'uomo la produzione de' fenomeni della coscienza dipende dal cervello (163). La differenza tra l'opinione di costoro e quella de' fisiologisti consiste in questo, che gli uni affermano essere il principio pensante distinto dall'organo, e gli altri dicono essere il cervello il suggetto e il principio di tutti i fenomeni della intelligenza. Non è già che i fisiologisti credano la materia bianca o grigia del cervello, composta di molecole pensanti; ma tengono, che per l'ordinamento delle sue parti l'organo composto com'è, sia dotato delle proprietà di pensare e di volere; allo stesso modo come lo stomaco è un organo, cui la natura ha dato la proprietà di digerire, quantunque le parti che lo compongono non abbiano la stessa virtù digestiva. La vera discordanza dunque tra queste due opinioni non è ne' fatti, ma nelle diverse induzioni che dagli stessi fatti gli uni e gli altri ricavano, vale a dire al di là de' fatti, o sia nel punto dove cominciano le ipotesi. Ora è possibile che in una più estesa e profonda conoscenza de' fatti della coscienza si trovino ragioni dimostrative per l'una più che per l'altra opinione. Per ora tanto l'opinione de' fisiologisti, quanto quella de' metafisici, che attribuisce i fatti di coscienza ad un principio distinto dall'ordine corporeo, debb'essere considerata come una ipotesi ». Ecco come Jouffroy trattò la quistione cardinale della filosofia intellettuale, la diversità, cioè dello spirito e della materia. E quantunque si fosse dimostrato propenso più alla ipotesi de' metafisici, che a quella de' fisiologisti, e avesse con precisione esposto gli argomenti, che rendono assurda e contraddittoria l'ipotesi dell'organo pensante;

(a) V. la prefazione a' saggi di filosofia morale di Stewart, §. IV. *Du principe des phénomènes de la conscience.*

pur tuttavolta si compiacque di rilevare gli aspetti verisimili delle due più opposte opinioni, senza riconoscerne una come propria. Per la qual cosa, dopo di avere spiegato i principî della scuola scozzese, lasciò in ipotesi l'immaterialità dell'anima, e non cessò di risguardare come possibile, che una più matura osservazione delle funzioni cerebrali, facesse scomparire una tale ipotesi.

La nuova filosofia infine è irreligiosa, quanto quelle dalle quali ella trae la sua origine; di che fa pruova un altro squarcio caratteristico dello stesso autore, che è la soluzione del *problema intorno al destino della umanità*. Comincia egli nel suo discorso dal deplorare lo stato morale della sua patria, e sembra desiderare il ritorno delle istituzioni e de' principî, a'quali erasi fatto guerra (*a*). « Il movimento, dic'egli, del decimottavo secolo continua nelle masse, e non è certamente vicino al suo termine. Un tal movimento occupa ancora il luogo della fede presso queste incredule popolazioni, che da un invincibile forza sono state separate dalle credenze dei padri loro. Esse sono ancora fervide nello scetticismo, e concordi nell'odio del passato: una credenza ed una passione comune formano il vincolo intellettuale, che le unisce insieme. Ma quando il movimento distruttore cesserà, e sarà rotto il presente vincolo d'unione; quando tutti troveransi nel vacuo, che intercede tra la credenza distrutta e la nuova da crearsi; privi di fede morale, di fede religiosa, e di fede politica, senza alcuna idea certa di qualunque natura, intorno alle quistioni le quali fanno palpitare l'umanità; allora gl'ingegni in diverse direzioni si slanceranno nella ricerca della verità, e disperderansi collo stesso fanatismo per le mille vie, che loro si presenteranno ».

Ascoltiamo quale sarà il rimedio da apprestarsi ad un sì terribile stato di dissoluzione: « Una nuova credenza, o religiosa, o filosofica! La religiosa più non conviene a' popoli, che hanno percorso tutto il cammino della civiltà: simili credenze sono state utili, per prepararli ad una ultima riforma filosofica, la quale porterà seco quella luce, di cui l'umanità è stata sinora priva ». « Per soccorrere dunque la società civile, minacciata d'una intera dissoluzione, conviene agitare di nuovo i formidabili problemi, che si racchiudono in quello del destino dell'uomo, per ottenerne ad ogni costo una soluzione ». Precursore in questo nuovo tentativo, Jouffroy promette adoperare la *santa e virile arma della scienza*, senza potere augurarsi soluzioni compiute, o certe. Può soltanto comunicare a coloro, che crederanno in lui, il frutto delle sue inquiete meditazioni, e versare nelle anime loro un poco di quella calma, che aveva egli stesso gustato (164).

A che ricercare più innanzi qual sarà la futura filosofia, e che di nuovo potrem di lei sperare? Ella è un nuovo fermento della falsa scienza del secolo

(*a*) V. Mélanges philosophiques par Théodore Jouffroy, *Du problème de la destinée humaine*.

decimottavo sprezzatrice, come quella, dell'autorità e della sperienza, dedita a' delirî d'un *idealismo* e d'un *razionalismo* trascendente, per lo quale la ragione vuol trovare in se stessa la causa e il fine del proprio essere. Ella stessa è tanto consapevole dell'assurdità dell'intento suo, quanto i suoi *promotori* teoricamente la condannano e poi praticamente l'abbracciano. La filosofia, ha detto Kant, la quale cerca di sollevarsi sopra le condizioni della propria natura, è simile alla colomba, che si duole della resistenza dell'elemento, che la sostiene, e crede che se cessasse di essere impedita dall'aria, volerebbe meglio nel vacuo. E Jouffroy censurando Kant circa le pretensioni del suo criticismo, ha pur bellamente detto, che *il volere legittimare le fondamenta della scienza umana, è un assurdo, perchè la logica non può certamente legittimare se stessa.* In conclusione la nuova filosofia non è, e non diverrà mai scienza, tra perchè l'obbietto suo non è determinato, e perchè se'n prefige uno impossibile, qual è appunto il voler penetrare nell'enigma dell'universo. Per fermarle i passi, e acciocchè non illuda ulteriormente gli uomini, uopo è farla rientrare ne' limiti della natura, e adoperare il rimedio raccomandato da Bacone, cioè « attaccare all'intelletto non le ali, ma piombo e pesi, che lo rattengano da' salti e dal volo; il che non è stato ancora praticato, e quando sia fatto, potrà la filosofia far di se meglio sperare (*a*) ».

Che resta dunque a desiderare? Tre cose: 1.° Determinare il vero obbietto della scienza: 2.° Stabilire regole certe ed evidenti, le quali contengano le investigazioni filosofiche ne' limiti della naturale possibilità: 3.° Rimuovere da' principî della scienza ogni oscura e confusa nozione, il che non potrà ottenersi, se non prima stabilito un linguaggio scientifico, o almen convenuto, il quale sia ad un tempo fedel ministro ed interprete del pensiero.

1. Vero obbietto della filosofia.

Per quanto variabile sia stata l'opinione degli uomini nelle filosofiche controversie, v'ha non pertanto una seguela di principî e di nozioni, le quali sonsi mostrate sempre ed egualmente evidenti alle menti le più chiare, dal primo albore della filosofia insino alla sua decrepitezza. Ora la costante ed uniforme concordanza de' giudizî intorno alle verità che la natura stessa ci rivela contiene una doppia autorità: una, della ragione che le vede sempre ad un modo: l'altra del giudizio degli uomini di più acuto e retto senso. Di tali verità la prima, che apre la via a tutte le altre, è che l'uomo non può nulla conoscere, se non richiamato lo spirito a se medesimo, o sia se non ponga nel suo naturale esercizio quella facoltà, che la natura gli ha dato per esaminare i fenomeni, che avvengono dentro di se, per comparargli con quelli, che i sensi gli portano dall'esterno, e per iscoprire le scambievoli loro relazioni. Questa facoltà investigatrice è la *riflessione*: l'uso che delibera-

(*a*) Nov. Organ. Lib. I. Aphor. CIV.

tamente di essa facciamo per conoscere gl'interni fatti dello spirito, è quel che dicesi *studio*, o *conoscenza di se medesimo. Conosci te stesso*, è la verità, che sempre si ripete dal nascere della filosofia insino al giorno d'oggi: tutti l'hanno predicata e raccomandata: tra gli spiriti dissidenti, che si sono distinti per singolarità e stranezza di giudizio, non è alcuno, che abbia osato rinegarla. Spinoza ed Hume han preteso di studiare se stessi: tal'è pure la pretensione de'moderni fisiologisti, comechè facciano essi camminare la riflessione alla punta del coltello anatomico: ognuno dunque studia se stesso, ma non tutti in questo libro leggono allo stesso modo. La difficoltà sta nel leggerlo utilmente, ed una tal difficoltà non nasce dalla natura, che lo ha scritto a chiare note e messo in aperta luce; nasce sì bene da noi stessi, che ci formiamo taluni anticipati giudizî, che poi eleviamo alla dignità di principî, e li prendiamo per guida, non per intendere, ma per interpretare e per ispiegare a nostro modo la natura. In una parola, lo *spirito filosofico*, è quel che corrompe e sfigura il senso naturale. Lo spirito filosofico, diverso dalla filosofia, è quell'abito di giudicare, che si acquista per l'uso del ragionare scientifico, il quale può esser vero o falso, secondochè veri o falsi sieno i principî, co'quali lo abbiamo esercitato. Cotesto spirito filosofico è di sua natura sistematico e *razionale*; rifiuta l'autorità e gli esempî; vuol penetrare nelle cause di tutte le cose; ripete tutto da'principî, che ha da prima stabilito come veri; disprezza le naturali induzioni de'comuni giudizî; e presume di poter sempre procedere *a priori* in tutte le investigazioni. Da ciò segue, che il falso una volta penetrato che sia ne'principî del ragionamento, scorre per tutte le sue conseguenze. Per contrario il retto senso naturale, non preoccupato da sistemi, consultando se stesso, o sia osservando quel che sente in se avvenire, conosce come il suo spirito pensante sia diverso dal corpo, come debba da una prima causa ripetere la sua esistenza, e come a'fini di quella causa debba coordinare la libertà del volere e dell'operare. Così dalla conoscenza del proprio essere passa la mente alla immediata cognizione della prima causa: cotesto passaggio è una induzione, suggerita dalla naturale luce della ragione, non prima che in lei comincia l'uso della riflessione. Nello stesso concetto dell'esistenza sono implicitamente comprese altre nozioni, che la mente va successivamente sviluppando, e che le servono come di gradi per isvolgere gli altri atti del pensiero. Tali sono le nozioni della *sostanza*, o del subbietto, delle qualità che la rendono intelligibile, o sia della *essenza*, e delle *causalità*. Son queste le prime verità, figlie della naturale luce della ragione, coll'aiuto delle quali ella procede nello studio di se medesima.

Due sono le parti di tale studio: intendere in prima le qualità dello spirito, o sia quel che l'uomo è: conoscere in secondo luogo quel che dee praticare: l'una risguarda l'intelligenza, l'altra l'azione: quella forma il suggetto della filosofia intellettuale, questa della filosofia morale. Ma la scienza

nelle sue investigazioni segue un cammino inverso di quello della natura, la quale introduce l'uomo nella pratica de' doveri, prima che egli sappia, o possa ragionar de' principî, da cui quelli derivano: in luogo de' precetti, si vale la natura degl' istinti, delle propensioni morali e delle affezioni, o sia degli stessi bisogni, de' quali siamo circondati: nell'ordine dunque della natura, vien prima l'*uomo pratico*, e poi l'*uomo speculativo*. Da tal verità nascono talune importanti conseguenze, le quali determinano l' obbietto della scienza, e ne circoscrivono i confini: la prima è, che la filosofia intellettuale spiega, e non crea i dogmi della morale: la seconda che lo spirito filosofico dee prendere la sua prima luce dal retto senso naturale: la terza, che se la natura ha proceduto *a priori*, imprimendo nell' uomo l' anticipata cognizione de' doveri suoi; non può la scienza, se non per l' opposta via pervenire allo scoprimento de' fini e delle leggi morali della stessa natura. In una parola la filosofia intellettuale è l' analitica dimostrazione della sapienza morale.

Le cennate conclusioni non deprimono la scienza, ma le additano il retto sentiero, per lo quale camminando, non perderà mai di mira il vero; quel sentiero stesso per cui le scienze fisiche hanno acquistato dignità e certezza. Quantunque i fatti, i quali cadono sotto l' osservazione de' sensi, sieno di natura diversa degl' interni fenomeni dello spirito; pur tuttavolta questi non sono meno osservabili di quelli, siccome ce 'l dimostra l'apparato stesso delle nostre naturali facoltà. Infatti la natura non solamente ha dato all'animo la qualità di essere intelligibile a se stesso, ma l' ha renduto consapevole e diremo testimonio d' ogni suo interno atto, con che ha distinto due sorte di fatti, i *sensibili* e gl' *intelligibili*, e a ciascuna ha assegnato una facoltà capace di apprendergli, la percezione cioè, e la coscienza. Ad ognuna poi di tali facoltà ha dato una convizione propria, secondo la quale l'animo determina i suoi giudizî. E finalmente ha dotato lo spirito dell' attenzione, la quale ferma indistintamente tutti gli obbietti del pensiero, per portargli sotto lo sguardo della riflessione. Abbiamo dunque due ordini di fatti, due facoltà destinate ad osservargli, e due generi di cognizioni, che son mossi da una potenza investigatrice, ad entrambi comune. Egli è vero che noi volgiamo l' attenzione agli obbietti esterni più facilmente che agl' interni, ma questa inclinazione, o abito che voglia dirsi, altro non significa, se non che l'uomo più facilmente obbedisce a' bisogni e alle spinte della vita sensitiva. D' altra parte ognun sente di avere la potestà di riflettere in se medesimo, semprechè il voglia, di passare a rassegna gli atti del pensiero, di ordinargli, di scomporgli, e di conoscere come nascano e si formino da noi stessi le idee. La sperienza dice pure a ciascuno, che l'attenzione prestata agl' interni fatti dell'animo ha la forza di richiamarci dall'abito della vita sensitiva; e che la sua intensità può crescere insino al segno di farci dimenticare gli obbietti de'sensi e persino le impressioni del dolore. Così v' ha un abito di attenzione inte-

riore, il quale c'invita alla contemplazione de' fatti dello spirito, e dal teatro del mondo visibile ci trasporta in quello della coscienza. Colla spinta di tale abito, e coll'aiuto del metodo scientifico, noi entriamo nell'analisi dell'umano intelletto, ne distinguiamo le diverse facoltà, vediamo come ciascuna corrisponda a' fini suoi, come l'una sia all'altra connessa, e come da tale armonica corrispondenza risulti l'intelligenza. Quanti fatti non raccoglie questo studio? Quanto istruttivo e sublime non è il frutto, che ne ricava la mente?

La conoscenza delle leggi della umana intelligenza è la *filosofia prima* la quale indirizza la mente al retto uso delle proprie facoltà, e spande il suo lume sopra tutte le operazioni dell'intelletto, e sopra le diverse parti dell'umano sapere. La scuola scozzese, cui è ben dovuto il titolo di *restauratrice,* volle denominarla *filosofia dello spirito umano, o dottrina del senso comune,* per contrapposto di quelle altre dottrine, che avevan creato uno spirito filosofico sovvertitore del retto senso della ragione. Se cotesta denominazione spiacesse, o mal s'interpretasse, come quella che antepor volesse il senso volgare alla ragione degli uomini sapienti, si torni pure agli antichi nomi, purchè si convenga intorno all'obbietto e a' limiti della scienza dello spirito umano.

II. Regole di filosofare.

Nel determinare lo scopo della filosofia, non abbiamo inteso d'interdire alla mente le ricerche, figlie di quella naturale curiosità, che in lei desta la conoscenza della propria condizione. Tale curiosità l'è stata providentemente data, acciocchè conosca le verità utili alla vita, e distingua nello stesso tempo i limiti della sua capacità. Questi limiti son quelli, che separano l'intelligenza umana dalla divina: il passato, il futuro, l'essenza delle cose, l'infinito, sono nozioni riposte nella mente divina, e celate all'umano intelletto. Conveniva che l'uomo concepisse la possibilità e l'esistenza degli obbietti di quelle nozioni, per intendere le sue relazioni coll'Autor di tutte le cose, senza penetrare nell'essenza loro. I concetti che l'uomo forma, son semplici opinioni, della verità delle quali non può in alcun modo accertarsi, tanto è lontano che possa assumergli come principî di verità, capaci di scoprire le ignote cause de' fenomeni, così del mondo visibile, come dell'invisibile. Ciò non ostante questa è stata la pietra d'inciampo della filosofia, dal suo nascere insino al presente. Volendo gli uomini conoscere sopra tutto come la natura avesse operato le maraviglie dell'universo, e non sapendo sollevarsi al di sopra delle analogie de' fatti sensibili, cominciarono a formare rozze e puerili congetture, passando di grado in grado da queste alle ipotesi, e dalle ipotesi a' sistemi. Le ipotesi son congetture vestite d'una apparente connessione di cause e di effetti: i sistemi sono ipotesi, commesse insieme per abbracciare tutta l'opera della natura. Quel che da prima fecesi pe' fenomeni sensibili, praticossi pure pe' fatti dell'animo, colla differenza, che per quelli pretese l'uomo di penetrare nel costitutivo delle cose, e per questi scelse di vantaggio un falso dato di comparazione, cioè le simi-

litudini ricavate dalle cose materiali. Noi abbiamo di già veduto quanto meschini furono i concetti, e chimerici i prodotti di questa filosofia. Le scienze fisiche furon le prime a spogliarsi delle ipotesi e di tutte le opinioni, che non erano fondate sull'osservazione e sulla sperienza: i maravigliosi progressi ch'esse han fatto cominciano precisamente dal tempo, in cui l'immortale Newton, abbandonato il metodo del puro ragionamento, scelse quello della induzione, per mezzo di cui dalle qualità e dalle particolari relazioni dei corpi pervenne allo scoprimento delle leggi generali della natura. Sopra tale metodo fondò egli due delle sue famose regole del filosofare, cioè che le qualità de' corpi, note per costante sperienza, debbonsi credere generali e a tutti comuni, quando la sperienza stessa dimostri essere invariabili ed incapaci di diminuzione; e che nella filosofia sperimentale le verità ricavate da' fenomeni naturali mercè della induzione, debbansi avere come generali insino a che l'eccezione non sia da altri fenomeni dimostrata (*a*). Ma egli chiamò regole di filosofare due canoni di criterio sperimentale, che guidar dovevano il giudizio dell'osservatore. Ad imitazione di sì grande esempio applichiamo alla filosofia dello spirito i precetti ch'egli diede per l'osservazione de' fenomeni materiali, ed imponiamo a noi stessi regole, non di semplice criterio, ma tali che dirigano l'esercizio delle nostre proprie facoltà. Riconosciamo nella ragione quel sublime ministero che forma la sola parte vera del concetto di Kant, la virtù cioè di misurare la propria capacità, e di distinguere i limiti di ciascuna delle sue facoltà. Cotesta virtù è una conseguenza della prerogativa espressa in quell'aforismo di Aristotele: *la mente è intelligibile a se stessa come ogni altra cosa intelligibile.* Più propriamente dunque chiamiamo regole di filosofare quelle, per le quali ella esercita un tal potere, e cominciamo dal proporre come prime tra tutte le due seguenti che la ragione e la sperienza ci presentano come indubitate:

1.° *Non ispiegare gl' interni fatti dell' animo per ipotesi, o per congetture, dovendo aver come tale ogni massima o principio, che non nasca dalla osservazione, e dalla necessaria connessione de' fatti medesimi.*

2.° *Non ispiegare i fenomeni dello spirito per similitudini prese dal sensibile, dapoichè tra le cose dissimili non si dà analogia.*

Il poter della ragione, del quale abbiamo sin qua discorso, è ben diverso dalla pretensione de' moderni filosofi, i quali han voluto trasportarla in un ordine di cose ideale, convertendo in realità le astrazioni della mente, e supponendola capace di trovare in se medesima la ragion sufficiente del proprio essere. Questa è la parte falsa del criticismo di Kant: questa è la *sua colomba:* questo è quel che altri hanno espresso col motto, *la ragione non legittima se stessa.* Molto meno può la ragione presupporre fatti contrarî all'ordine delle cose esistenti, dapoichè tali supposizioni non solamente

(*a*) Principi della filosofia naturale lib. III. (in princ.)

entrano nel genere delle ipotesi, ma hanno per loro contrario il principio della contraddizione, o sia l'impossibile. È questo un genere d'ipotesi, che crea un'altra natura diversa dall'umana, e che può menare alla follia, e non allo scoprimento del vero; o per lo meno è un parto dell'immaginazione, che potrebbe trovare la sua sede in una filosofia poetica. A questi fantastici concetti la mente perviene semprechè delle sue astrazioni forma altrettanti Esseri reali, e crede in questi ravvisare i tipi del vero. E siccome la sperienza dimostra che si fa sempre ritorno, sebbene sotto nomi e forme diverse, a tale spezie d'idealismo; così a preservarne la futura filosofia, giova ricorrere a due altre regole proibitive le quali sono:

3.° *Non ammettere nella filosofia quistioni contrarie alla condizione dello spirito umano.*

4.° *Non supporre possibile quel che ripugna all'ordine delle cose esistenti, e che la mente non potrebbe chiaramente concepire.*

Di tutte le supposizioni, per le quali la mente si trasporta in mondi diversi dall'attuale, la più assurda è quella che ammette, come possibile un ordine di cose apparenti diverso dall'attuale. Quando anche potesse immaginarsi, che una particolare disposizione degli organi nostri ci facesse percepire qualche obbietto, per accidenti o per proporzioni diverso da quello che in realtà è, ciò non muterebbe la verità del nostro giudizio intorno alle qualità costitutive dell'obbietto medesimo. Ma il supporre l'ordine intero delle cose diverso da quel che è, è lo stesso che ammettere un disegno di fallacia ed una premeditazione di averci voluto illudere, la quale è ingiuriosa per la sapienza dell'Autor supremo della natura, e contraddice a quella nozione necessaria di perfezione che la mente si forma degli attributi di Lui. Cartesio credette certa la testimonianza dell'interno senso e della coscienza, incerta quella de'sensi esterni. Per un argomento di autorità e non d'interna convizione, credette veraci i sensi, sol perchè l'Ente perfettissimo sarebbe stato incapace d'ingannarci. Cotesto argomento è comune all'interno, del pari che agli esterni sensi dell'uomo, nè può costituire differenza dell'uno piucchè degli altri. La convizione inoltre della veracità di entrambi è riposta nella coscienza la quale se non s'inganna per quello, non può neppure ingannarsi per questi. In fine l'ipotesi della fallacia della natura, se anche non ingiuriasse la sapienza infinita del suo Autore, sminuirebbe la sua onnipotenza; imperocchè farebbe supporre, o l'impotenza in Lui di trovare un mezzo diretto per conseguire il suo fine, o la resistenza da parte dell'effetto che vuol produrre. L'una e l'altra supposizione implicano contraddizione, perchè limitano la sapienza, o l'onnipotenza di Dio. Dalle quali considerazioni vuolsi ancora dedurre una quinta regola, che è:

5.° *È empia la filosofia, la quale suppone la natura fallace per disegno, o per impotenza, e ammette come possibile un ordine di cose reali, diverso dalle apparenti.*

Il vero risiede nell'Autor della natura, e per conseguente nelle opere sue. I mezzi pe' quali discerniamo questo vero son due, i sensi esterni, e l'interno senso dell'animo. Il vero dunque sta fuori di noi, e dentro di noi stanno i mezzi per conoscerlo. Se è così, il vero delle idee sta nella conformità del concetto dell'animo colle cose che ne formano l'obbietto. A' due mezzi datici dalla natura per conoscere il vero, corrispondono due operazioni dell'anima, la percezione cioè degli obbietti esterni, e la concezione delle verità ch'ella raccoglie in se medesima; e a queste due operazioni corrispondon pure due sorte di convizione, nelle quali lo spirito egualmente si affida e si riposa. La certezza sì dell'una che dell'altra convizione risulta dalla correlazione, che la natura ha stabilito tra i fatti esterni e le verità intellettuali, e dalla costanza e uniformità delle sue leggi a rispetto sì degli uni che degli altri. Dalle quali manifeste verità, vuolsi dedurre un'altra cardinale regola, che è la seguente:

6.° *È falsa ogni filosofia, la quale non ammetta due principi dell'umana cognizione, i sensi cioè e l'intelletto, e con essi non riconosca due sorgenti di certezza, entrambe riposte nella coscienza, delle quali una legittima il vero sensibile, l'altra il vero intellettuale.*

Diverse dalle ipotesi son le opinioni, che noi ci formiamo delle cose incomprensibili, e delle quali facciamo un utile uso, sia per esercitare la facoltà ragionatrice, sia per intendere il fine di quelle istintive credenze, che la natura ci ha dato come prima guida de' nostri portamenti. Le opinioni e le credenze formano un secondo ordine di conoscenze, nelle quali il verisimile prende il luogo del vero. Ma quest' ordine di conoscenze, quantunque secondo per rispetto alla certezza, è primo in quanto all'origine delle idee, e al tempo in cui le acquistiamo. Imperocchè l'autorità è la fonte dalla quale attigniamo le prime idee necessarie a soddisfare i nostri bisogni e ad appagare la nostra curiosità; e nell'età in cui non possiamo ancora profittare dell'insegnamento e dell'esempio altrui, la natura ci dà le credenze istintive, per le quali provvediamo a' bisogni e alla conservazione del proprio essere. Quel che osserviamo intorno alla vita sensitiva, va anche detto della vita intellettiva. Lo spirito ha pure le sue credenze istintive, dalle quali prendono norma le azioni, quando ancora non è in noi sviluppata la facoltà del ragionare. Le affezioni benevole, la riconoscenza al benefizio, i primi concetti della naturale equità, l'amor della lode, son vivissimi ne' fanciulli, i sentimenti de' quali hanno in generale una energia tanto maggiore, quanto meno matura è in loro la riflessione. Di queste credenze scompariscon quelle che abbiam ricevuto in anticipazione delle verità, che di poi la ragione ci rivela; ma restano indelebili, anzi crescono in intensità quelle altre, che la ragione è nell'impotenza di dimostrare. Il presentimento e il desiderio della immortalità; il senso della immaterialità dello spirito; la speranza d'una vita, nella quale l'innocenza e la virtù ricevano quella ricompensa che trovar

non possono sulla terra; il giudizio della coscienza presagio d'una giustizia rimuneratrice, son tutte credenze istiutive, la forza delle quali cresce in noi coll'età, e finisce per vincere ogni ragionamento, che tenta di sopprimerle o di allontanarle dalla presenza dello spirito. Tali credenze appartengono a quel *verisimile della natura*, che si scambia e si confonde col vero. Il verisimile, logicamente definito, è quel che per molti lati si approssima al vero, senza escludere per altri la possibilità del falso. Ma il verisimile ha una numerosa gradazione, la quale giugne sino a combaciare perfettamente col vero. Se un fatto è creduto vero dal comune giudizio di tutti gli uomini; se cotesto fatto si accorda con altre verità indubitate, e se riceve dalla sperienza nuove e continue conferme della sua intrinseca verità; quantunque la ragione non avesse il mezzo da dimostrarlo vero *a priori*, non però la sperienza rimuove quella possibilità del falso, che non può escludere il ragionamento: il *verisimile razionale* diviene *vero sperimentale*. Ora son questi precisamente i caratteri di quel verisimile naturale che nasce dalle nostre credenze istintive. Le dottrine della immaterialità dell'anima, della sua immortalità e d'una vita futura, hanno a lor favore l'opinione e il senso di tutta l'umanità, e di tutti i popoli, civili o barbari che sieno: concordano perfettamente colla prima di tutte le verità che è l'esistenza di Dio, e colle altre che da questa dipendono: ricevono sempre nuovo lume dalla vita pratica, perchè son le sole verità, che danno allo spirito pace ed alacrità, e conducono l'uomo alla perfezione: sono in somma la spiegazione e il corollario di tutte le altre verità, le quali entrano nella capacità della ragione. La filosofia non solamente ha a fare un bel comento di tali dottrine, ma senza di esse resterebbe una scienza di puro nome e di vane teorie; ond'è che possiam noi da tali considerazioni ricavare l'ultima delle nostre regole di filosofare.

7.° *È insana la filosofia, la quale non rispetta le credenze morali, e non le considera come prenunzî di quelle verità, per le quali l'autorità divina viene in soccorso della ragione umana.*

Se si consideri, che le proposte regole corrispondono agli errori, pei quali si sono più segnalate le antiche e le moderne scuole di filosofia; è da sperare che sieno accettate da tutti quelli, che amano le lezioni della sperienza e ne fanno la guida de' loro giudizî. Costoro formano certamente la parte maggiore e più sana della umanità, colla quale intendiamo comunicare. Pe' pochi che dissentissero, valgano le cennate regole, come una professione di principî, pe' quali desideriamo essere giudicati da essi diversi.

III. Necessità d'un linguaggio scientifico.

Da Locke insino a noi si è sempre parlato delle imperfezioni e degli errori del linguaggio. Non vogliamo esaminare la possibilità d'una nuova lingua, la quale con voci speciali denominasse gli atti del pensiero e de'suoi diversi modi. Senza uscire dallo stato attuale delle umane conoscenze, e riservando ad altra età la speranza, che le note e le formole algebraiche pos-

sano esprimere i rapporti e i prodotti delle operazioni dello spirito; la filosofia intellettuale dee per necessità fare uso del linguaggio sensibile e dare costantemente alle sue voci un significato traslato; la qual cosa forma una difficoltà, che diremo naturale, perchè nasce dalla origine stessa del parlare. A tale primitiva difficoltà si accoppia il volontario abuso delle parole, d'onde per lo più sono nati gli errori e le ambiguità delle scuole filosofiche. Come riparare al primo ostacolo, e come schivare il secondo?

In ogni discorso col quale imprendesi ad esporre una scienza o un'arte qualunque, la maggior parte delle parole è presa dal comune linguaggio, il quale si adopera per ispiegare e far intendere le voci proprie di quella data scienza, che con generica denominazione diconsi *tecniche*. Coteste voci adoperate nella enunciazione de' principî e de' teoremi della scienza, formano propriamente quel che dicesi *linguaggio scientifico*. Da ciò nasce che ogni scienza aver debba le sue definizioni: il definire altro non è, che lo spiegare il senso d'un vocabolo con altre parole d'un significato più noto. Adunque ogni linguaggio scientifico, è più o meno chiaro, secondochè le sue definizioni contengono idee più o meno chiare e distinte.

Chiarissimo è il linguaggio geometrico, perchè le sue voci tecniche esprimono idee e relazioni di quantità di loro natura determinabili, e capaci di essere ridotte a' sensi ovvî delle figure e de' numeri: chiaro è pur quello delle scienze fisiche, perchè fondato sopra verità di fatto: astruso e ambiguo per contrario è quello delle scienze metafisiche. Della qual differenza volendo ricercare le ragioni logiche, ne occorrono due manifestissime: una è che la parola, considerata come un segno presuppone una cosa significata già nota, la quale mentrechè è rappresentata dal segno, spiega e chiarifica dalla sua volta il segno medesimo, sì che può assumersi come generale la proposizione, che nelle cose sensibili i segni ricordano la cosa significata, ma sono men chiari di essa: l'altra nasce dall'ufizio che il linguaggio ci presta nella comunicazione delle nostre idee. Triplice è il vantaggio che noi ricaviamo dalla parola: per essa risvegliamo e ricordiamo l'idea: per essa formiamo le idee complesse, le generali e le astratte, nell'esercizio della qual funzione la consideriamo come l'instrumento del pensiero: per essa in fine comunichiamo le idee nostre, e riceviamo le altrui. In questa terza funzione la parola non solamente comunica il pensiero che è in noi, ma eccita l'attenzione in colui che ci ascolta, e mette il suo spirito all'unisono col nostro, sì che possa non solamente seguirci nell'intelligenza de' nostri concetti, ma prevenirgli ed anticipargli. Cotesto mirabile effetto del linguaggio si scorge principalmente nell'arte del parlare, per la quale le idee, i sentimenti e gli affetti del dicitore o dello scrittore passano nell'animo degli ascoltanti o del lettore con tal prestezza, e diremo ancora con tale anticipazione, che ciascuno comprende il senso d'un argomento, prima che quegli abbia finito di esporlo, e antivede le prossime e immediate conclusioni del

discorso di lui. Se non avessimo noi stessi condannato le similitudini e le analogie de' fenomeni sensibili, potremmo dire che l'arte della parola mette in comunicazione gli spiriti tra loro, come fa de' corpi il fluido elettrico, e come dicesi che faccia il magnetico. Una pruova maggiore ancora se n'ha ne' motti sentenziosi ed arguti, de'quali il senso oltrepassa il valor delle parole; per modo che tanto maggior lode d'ingegno e di finezza si dà loro, quanto più hanno di sottinteso, a cui la sagacità dell'ascoltante dee supplire. Se si domandi come ciò avvenga, è ben facile la soluzione del quesito: acciocchè la mente possa raccogliere non solamente il senso presente, ma ancora il seguente, uopo è, che l'oratore determini sì chiaramente le relazioni delle sue proposizioni, che il giudizio degli uditori o de'lettori sia strappato dalla necessaria loro connessione. Così le due menti, di chi porge, e di chi riceve, seguono lo stesso ordine di pensieri, e procedono con una medesima direzione.

Ora le nozioni metafisiche, e le astrazioni che formiamo dalle qualità e dalle operazioni dello spirito, sono di loro natura men chiare delle parole, perchè essendo concezioni della mente, che si riferiscono a tipi non sensibili, ma ideali, non possono essere dichiarite se non dagli stessi nostri concetti; d'onde segue che le definizioni oscure e confuse, sono ordinariamente spiegate per altre definizioni, o più, o egualmente oscure delle prime. Ed allorchè comunichiamo ad altri questi nostri pensieri, la parola perde una gran parte della sua virtù, perchè non isveglia nell'animo dell'ascoltante idee note e comuni, ma in lui trasmette concetti nuovi ed arbitrarî, per intendere i quali dee la mente fare un continuo sforzo d'attenzione; tanto è lontano che possa di quelli innanzi tempo impadronirsi.

Sin qua delle difficoltà, che provengono dalla natura stessa del linguaggio. Maggiori son quelle che nascono dall'abuso che ne facciamo, o adoperando voci che non rappresentano veruna idea chiara e determinata; o facendo uso dello stesso vocabolo in diversi sensi; o introducendo vocaboli nuovi; o scambiando le essenze nominali delle cose colle reali; o prendendo i nomi per le cose stesse; o supponendo note agli altri le idee, che arbitrariamente abbiamo attaccato alle parole; o finalmente introducendo i tropi e le allusioni, incompatibili colla severità del discorso filosofico. Son questi i principali abusi che Locke additò come i più frequenti, e de'quali dobbiam confessarlo, non ci siamo ancora corretti, almeno per la maggior parte di essi.

Egli è manifesto, che colle definizioni e coll'abito del definire si eviterebbero le ambiguità e le negligenze, per le quali si suole cadere nella oscurità e nella confusione delle idee. Ma il definire ha i suoi limiti, dapoichè il volere spiegare quel che ciascun sente o è a tutti noto, è causa di oscurità e non di chiarezza. E qui conviene avvertire al doppio significato, che comunemente dassi al vocabolo definire, dacchè sogliamo adoperarlo tanto

per le definizioni logiche, così propriamente dette, quanto per le spiegazioni colle quali vogliamo rendere intelligibile e chiaro il senso di qualunque proposizione. Le definizioni logiche contener debbono il genere della cosa definita, e la specifica differenza, per la quale la spezie della stessa cosa definita si distingue dalle altre spezie appartenenti al medesimo genere; d'onde segue, che i soli nomi di spezie son capaci di logiche definizioni, e che incapaci ne sono i nomi di cose *individuali*. D'altra parte incapaci di qualsivoglia spiegazione son le cose semplici, e quelle che apprendiamo come tali, tra perchè il difetto o l'ignoranza de'componenti loro ci toglie il mezzo da distinguerle, e perchè niun'altra spiegazione potrebb'essere più chiara dell'idea, che ce ne danno le proprie sensazioni. Così non cercheremo definizioni nè spiegazioni dell'*essere*, del *sentire*, del *pensare* o del *volere*, e delle altre funzioni così del corpo, come dello spirito. Ciò non pertanto v'ha delle spiegazioni utili alla chiarezza, che non debbono essere ommesse, semprechè le voci comuni, colle quali volgarizziamo le tecniche, possano essere dichiarite per altre più note, come specialmente interviene quando adoperiamo vocaboli, o disusati, o comunemente intesi in un senso speciale. V'ha ancora un altro genere di spiegazioni che è proprio delle scienze, e che importa quanto le definizioni, le spiegazioni cioè che sempre convien dare de' vocaboli nuovi, o de' termini ambigui. Senza assentire alle *neologie*, delle quali si fa oggi tanto abuso, nè alla licenza di creare vocaboli affatto arbitrarî, niuno può disconvenire, che sia talvolta necessario alla libertà del pensiero e del linguaggio filosofico il ricorrere a qualche nuovo derivato, o ad altro termine non prima ricevuto. Più frequentemente ancora occorre adoperare nomi e modi di dire capaci di più significati; il che si verifica semprechè facciamo uso del linguaggio delle vecchie scuole. In tali casi è debito dell'autore il ben determinare il senso ch'egli intende dare a siffatte voci. Son queste spiegazioni una spezie di postulati, i quali rischiarano ad un tempo la ragione di chi dimostra, e la critica di chi giudica della rettitudine della dimostrazione. E siccome le idee astratte, che ognuno ricava da' fatti dello spirito, son più o meno relative alla maniera di vedergli e al senso che ciascuno dà loro; così può dirsi, che non solamente la scienza in generale, ma ogni autore ha bisogno di tali preliminari spiegazioni, come di altrettanti dati convenuti, ne' quali sta la chiave del discorso. Noi abbiam veduto di quanta importanza sieno coteste definizioni nella filosofia dello spirito umano: esse occuparono altra volta il posto di una scienza, ed usurparono il nome di *prima filosofia* (*a*): ora formano i preliminari della psicologia, e della teologia naturale. Alle nozioni di sostanza, di essenza, di materia, di spazio, di tempo, d'infinito,

---

(*a*) V. sopra a pag. 123, 397, e 400.

e ad altre simili, conviene aggiugner quelle che risguardano le facoltà e gli atti del pensiero; quelle in somma che appartengono alla filosofia universale, la quale abbraccia tutte le parti dell'umano sapere.

I nomi e le definizioni scientifiche, del pari che quelle delle arti, son rimase per lungo tempo separate da'vocaboli del comune parlare, perchè furono i dizionarî considerati come opere più di letteratura, che di filosofia; ma sin dal tempo in cui apparvero i primi vocabolarî non mancarono chiari ingegni, i quali sentirono la necessità di dare alla scienza del pensiero quella stessa guida, ch'erasi data all'arte del comune parlare. Allorchè nella metà del secolo decimosesto, l'accademia della Crusca cominciò a compilare il dizionario della lingua italiana, a disegno furon da quello esclusi i vocaboli delle arti, essendosi creduto che alla purità e all'ornamento del nostro idioma, importassero soltanto le voci d'uso. E quando il cardinal di Richelieu fondò l'accademia francese, e le commise la compilazione del dizionario di quella lingua, non seppe prefiggerle miglior modello del dizionario italiano. Ciò non ostante Antonio Furetière conobbe l'imperfezione del lavoro, e pretese di arricchirlo colle giunte de'vocaboli tecnici; di che l'accademia sentì tanto rancore, che sbandillo dal suo seno, e fece rimanere incompiuto il lavoro di lui, comechè di poi fosse stato da estere tipografie publicato. Con maggior fortuna riuscì a Tommaso Cornelio di formare un supplimento di voci d'arti e di scienze, e di farlo adottare dalla stessa accademia, ch'era stata così invidiosa del primo tentativo. L'autore fece rilevare gli errori di Furetière, e lasciò al publico la cura di giudicare delle sue proprie imperfezioni. Se questi saggi di dizionarî, avessero corrisposto allo stato delle arti e delle scienze di quel tempo, pure i progressi che queste han fatto, gli renderebbero inutili al giorno d'oggi. Ma imperfettissimi furono sì l'uno, che l'altro, perchè abbracciarono una picciola parte delle arti e delle scienze, perchè inciamparono in molte false definizioni, e finalmente perchè la filosofia razionale fu da essi interamente negletta. Cotesti difetti non isfuggirono alla universale mente di Leibnitz, il quale non cessò d'incoraggiare gl'italiani a riempiere i voti del bello loro dizionario; siccome non erasi stancato di avvertirne gli accademici francesi (a). Del resto, noi non crediamo possibile nè utile l'abbracciare in un lessico universale i nomi di tutte le cose che possono cadere nel pensiero e nel sentimento umano, in qualunque stato o condizione della vita. Un tal disegno somiglierebbe a quello di unire in un corpo universale di diritto non solamente le leggi scritte per le azioni esterne, che importano alla società, ma i precetti della morale ancora, gli usi, le consuetudini degli artegiani, e de' villici, quelle della vita domestica, e quanto v'ha di regole nell'umana prudenza. Che se anche ne' vocabolarî delle lin-

(a) Lettere a Magliabecchi, Oper. Tom. V. pag. 129 e seg.

gue si volesse includere i principali termini tecnici, siccome in realtà oggi si pratica, avrebbesi con ciò la notizia de' nomi e de' loro rapporti coll' espressioni del comune parlare, ma non le definizioni o le scientifiche spiegazioni de' medesimi. V' ha un' altra parte più sublime, che de' essere per necessità riservata al *dizionario della ragione*, il quale soprastà a tutti i lessici, come il retto e sano criterio alle scienze e alle arti tutte. Cotesto dizionario servir dee d' introduzione e di guida allo studio della filosofia dello spirito umano: esso è il codice delle definizioni generali, delle facoltà dell' animo, degli atti del pensiero, e de' principî della umana cognizione: è il libro delle regole che debbono precedere alla partizione delle scienze e delle arti, alla formazione de' metodi, e allo stesso linguaggio scientifico: è il dizionario di quella *filosofia prima*, da cui parton le fila di tutto l' umano sapere: non dee, nè può restar confuso co' vocabolarî delle lingue, ma primo e solo dee somministrare loro le definizioni radicali, e servire di specchio all' esattezza del linguaggio filosofico. A' popoli, che per copia di scrittori e per lungo abito di filosofia speculativa, han formato un linguaggio scientifico, sarà utile per rettificarlo e per ispogliarlo delle false definizioni, e delle confuse nozioni che vi si trovano intruse; e alle nazioni che non lo hanno ancora formato, appresterà il doppio benefizio di crearlo puro, e senza mistura di false nozioni. Il concetto di questo nuovo dizionario oltrepassa certamente la capacità e il vigore di colui che lo propone, e forse non potrà essere l' opera d' un uomo o d' una età sola; ma sarà sempre utile il porvi mano, e l' aprire una via, che uomini di maggiori lumi potranno perfezionare. Per esso certamente otterransi due vantaggi: l' uno di stabilire chiare nozioni de' principî della scienza dello spirito umano: l'altro di svelare tutto quello che di falso e di misterioso ha il moderno linguaggio della filosofia. È antico voto di molti grandi ingegni, che le scienze intellettuali aver potessero un linguaggio analitico, simile a quello dell' algebra, o per lo meno come quello della chimica. La sperienza ne ha dimostrato la difficoltà, che ci sarà lecito risguardare come insuperabile. Ma una ragione severa e sempre costante a se stessa, può in difetto delle formole e dell' equazioni, introdurre un linguaggio chiaro ed esatto, per lo quale le operazioni della mente acquistino, se non celerità, almeno verità e certezza.

È all' Italia, che noi principalmente indirizziamo il voto d' un simile lavoro, perchè il suo vocabolario scientifico (diciamolo liberamente) non è al livello della naturale bellezza e dignità della sua lingua. Siffatta confessione non offende certamente la chiarezza degl' ingegni italiani, nè l' attitudine del nostro idioma; ma è una conseguenza delle cause, che ritardarono i progressi di questa scienza, e che abbiamo divisato in parlando del decimottavo secolo (*a*). Perchè invidiar dobbiamo alle scienze naturali il chiaro

(*a*) V. sopra a pag. 442 e seg.

ed esatto dire di Galilei, e dobbiamo nelle intellettuali contentarci di quello del Buti, del Tolomei, del Gelli e del Varchi? Perchè costoro, in luogo di pavoneggiarsi nella rotondità de'loro periodi, non sono stati più ricchi d'idee che di parole? Perchè gli scrittori della prosa italiana vogliònsi ancora torturare il cervello colla servile imitazione degli autori della così detta età del trecento? Risponderemo, per due ragioni: per lo difetto di buoni originali: e per la colpa de' nostri *gramatici*, i quali non cessano di travagliarci col loro *purismo*. Ma a costoro sarebbesi alla perfine imposto silenzio, se grandi e facili pensatori avessero mostrato il giusto confine tra le regole materiali del discorso, e il libero uso della parola. Noi non intendiamo predicare l'affrancamento dalle regole gramaticali, nè condanniamo la ragionevole imitazione de' buoni scrittori; ma vogliamo che quelle servano a custodire la struttura della lingua, e questa a somministrarci gli esempî della pura elocuzione. Da queste restrizioni in fuori intendiamo rivendicare i diritti, che aver debbe ogni lingua vivente, la quale a guisa d'una selva si spoglia e si rinnova (*a*). Vogliamo ch'ella abbia il libero uso de'traslati, dapoichè spetta alla immaginazione il suggerirgli, e alla ragione il moderargli (*b*); vogliamo che non le sia interdetta la facoltà di derivare, secondo il bisogno, altri nomi dalle radici stesse della lingua (*c*); vogliamo in fine che possa produrre nuovi nomi, quando nuove idee l'esigano, purchè i nuovi vocaboli, a guisa d'una moneta che si spende, abbia la patria impronta (*d*). Di questa libertà principalmente ha bisogno la filosofia, la quale non altrimenti ha formato il suo linguaggio, se non togliendo a presto i vocaboli de' popoli, presso i quali era stata da prima coltivata, o creandone de'nuovi, secondo le regole dell'analogia (165). Così praticarono i greci e i romani, e così successivamente han fatto i popoli moderni, presso i quali una costante

---

(*a*) *Ut silvae foliis pronos mutantur in annos*
Prima cadunt: ita verborum vetus interit aetas
Et juvenum ritu florent modo nata, vigentque.
Debemur morti nos, nostraque . . . .
. . . . . Mortalia facta peribunt
Nedum sermonum stet honos et gratia vivax.
Multa renascentur, quae jam cecidere, cadentque
Quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus
Quem penes arbitrium est, et jus et norma loquendi.
Ars poet.

(*b*) *Tertius ille modus transferendi verbi late patet quem necessitas genuit, post autem delectatio celebravit.* De orat. Lib. III. c. 38.

(*c*) *Et nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si*
Graeco fonte cadant, parce detorta.

(*d*) *Licuit semperque licebit*
Signatum praesente nota producere nomen.

sperienza ci dice, che i fondatori e i riformatori delle lingue sono stati i filosofi, e non i retori. Camminando contra questi precetti, i nostri gramatici sono rimasi stranieri al linguaggio delle scienze e delle arti, e a tutte le invenzioni e scoperte, che hanno arricchito gli altri moderni idiomi. L'assurdità delle pretensioni de' puristi ha fatto sì che gli scrittori delle cose filosofiche, sdegnando i ceppi d'una così ingiusta autorità, han trapassato ogni sorta di confini, e han pieno la lingua di barbarismi e di *neologie*. Così dalla tirannide del vocabolario e de' puristi, si è passato alla licenza degli scrittori; tra le quali estremità facendo uopo trovare un giusto mezzo, converrà attendere a' due partiti, che sono additati dalle cagioni medesime che produssero il male: uno sarà il dare alla nostra lingua una scelta biblioteca, la quale contenga le opere de' moderni, che han meritato il nome di riformatori della filosofia (166): l'altro il ridurre entro i suoi limiti l'influenza de' gramatici, obligandogli di riconoscere l'autorità di quella *prima scienza*, la quale assegna all'arte loro, come ad ogni altra, il proprio campo, e non riconosce nella parola altri pregi, fuor di quelli che le vengono dal retto e libero uso del pensiero.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

NOTE.

(1) Cic. de natura deor. Lib. I. Cap. X. *Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret.* V. Plutarco de placitis philosophor. Cap. II. et VII.

(2) *Anaxagoras materiam infinitam: sed ex ea particulas similes inter se minutas; eas primum confusas, postea in ordinem adductas a mente divina.* Cic. *Lucullus* Cap. XXXVII.

(3) Notisi questo greco sofismo, il quale spiega come nato sia il *razionalismo.* Dal perchè l' intelletto concepisce come possibile un *ente* non composto, si deduce, che cotesto *ente* esista quale noi l'abbiamo concepito. Più fallace ancora è la comparazione tra'suoni o segni, e le cose che i segni esprimono. I segni son sensibili, come le cose significate, e se non esprimono un' idea o una proposizione, non però può dirsi che non rappresentino una cosa sensibile, quali certamente sono i suoni articolati. Infine quale analogia può stabilirsi tra la natura delle cose sensibili, e quella degli atti del pensiero? Del resto il merito di tal sofismo potrebbe esser dato interamente a Sesto Empirico, senza farlo risalire insino agli antichi pitagorici.

(4) *Sed quod literis exstet, Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras confirmavit, qui cum, Superbo regnante, in Italiam venisset, tenuit magnam illam Graeciam cum honore et disciplina, tum etiam auctoritate.* Cic. Tusculan. Lib. I. Cap. XVI.

(5) *Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret in Italiam venisse, et in ea cum alios multos, tum Archytam Timaeumque cognovisse, et didicisse pythagorea omnia: primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse.* Tusculan. Lib. I. Cap. XVII.

(6) *Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum: et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram: quod fieri non potest. De nat. deor.* Lib. I. Cap. XII.

(7) Avverte Cicerone che questa scuola prese anche il nome di *Megarese* quando accolse Euclide di Megara, e di *Eretriaca* a cagione di Menedemo di Eretria, città della Eubea. Lucull. Cap. XLII.

(8) *Xenophanes, unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse Deum; neque natum unquam et sempiternum conglobata figura.* Cicer. Lucull. C. XXXVII. V. Aristotele metaphysicor. Lib. I. Cap. V. Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Cap. I. Diogene Laert. Lib. IX, Xenophanes.

(9) *Si Protagorae credo, nihil in rerum natura est, nisi dubium. Si Nausiphani, hoc unum certum est, nihil esse certi. Si Parmenidi, nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem. Quid ergo nos sumus? Quid, quae nos circumstant, alunt,*

sustinent? Tota rerum natura umbra est, aut inanis, aut fallax. Epist. LXXXVIII. V. ancora Aristotele *de Xenophane Zenone et Gorgia* Cap. I. Cicer. *Academicor.* Lib. I. Cap. XII. et Lib. IV. Cap. XXIII. *De nat. deor.* Lib. I. Cap. XI. Diogene Laerzio Lib. IX. Sesto Empirico *adversus logicos.* Lib. I. §. 46 e seguenti.

(10) *Nego scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne idipsum quidem nescire aut scire, scire nos: nec omnino sit ne aliquid, an nihil sit.* Cic. Lucull. Cap. XXIII. V. ancora Aristotele Metaphysicor. Lib. III. Cap. V.

(11) *Socrates qui omnium eruditorum testimonio totiusque Graeciae judicio, cum prudentia et acumine et venustate et subtilitate, tum vero eloquentia varietate copia, quam se cumque in partem dedisset, omnium fuit facile princeps.* De orat. Lib. III. Cap. XVI.

(12) *Platonis ubertate completi, quamdam disciplinae formulam composuerunt, et eam quidem plenam ac refertam: illam autem socraticam dubitationem de omnibus rebus, et nulla affirmatione adhibita, consuetudinem disserendi reliquerunt.* Academ. Lib. I. Cap. IV.

(13) *Neque ortum esse unquam mundum, quod nulla fuerit, novo consilio inito, tam praeclari operis inceptio; et ita eum esse undique aptum, ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum efficere, ut hic ornatus unquam dilapsus occidat.* Cic. Lucull. Cap. XXXVII. et XXXVIII. Tusculan. Lib. I. Cap. XXIX.

(14) Cic. de nat. deor. Lib. I. Cap. XLI. *At etiam de sanctitate, de pietate adversus deos libros scripsit Epicurus. At quo modo in his loquitur? Ut Coruncanium aut Scaevolam pontifices maximos te audire dicas, non eum qui sustulerit omnem funditus religionem, nec manibus, ut Xerxes, sed rationibus deorum immortalium templa et aras everterit. Quid est enim cur deos ab hominibus colendos dicas, cum dii non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant?* V. Seneca *De beneficiis* Lib. IV. Cap. XIX. Plutarco: *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta.*

(15) *Ut si quis in domum aliquam, aut in gymnasium, aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri judicare, sed esse aliquem intelligat, qui praesit, et cui pareatur: multo magis in tantis motionibus tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est, ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari. An vero si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut, etiamsi dominum non videas, muribus illam et mustellis aedificatam putes: tantum vero ornatum mundi, tantam varietatem, pulchritudinemque rerum coelestium, tantam vim et magnitudinem maris atque terrarum, si tuum, ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare? De nat. deor.* Lib. II. Cap. V et VI.

(16) Lo adduciamo come esempio, e non come un fatto di storica certezza. Gli eruditi e i critici han molto discettato intorno alla persona di Aristobulo, e alla legittimità del suo libro. Clemente Alessandrino lo cita, e dietro l'autorità di lui afferma, essere allora conosciuta una versione della bibbia, più antica di quella fatta al tempo di Demetrio Faleréo, dalla quale versione Pitagora e Platone avevano attinto molte delle opinioni loro. Anatolio, citato da Eusebio, dice, essere stato Aristobulo uno dei settanta, e avere scritto il comento del Pentateuco, dedicandolo a Tolomeo figlio di Lago, e al figliuolo di costui Tolomeo Filadelfo. Tanto Clemente, quanto Eusebio credono essere Aristobulo la stessa persona di cui parlasi nella prefazione del secondo libro de' Maccabei. Ma cotesta identità di persona si abbatte in molte difficoltà di cro-

nologia, il perchè la maggior parte de' critici ha creduto, essere diverso l'Aristobulo de' Maccabei, o essore apocrifo il libro testè citato. La prima conclusiono è più fondata della seconda. Ma quando anche supposti fossero l'autore e l'opera, questo fatto creduto vero al tempo di Clemente e di Eusebio dimostra, essere stata in uso una tal sorta di comenti. V. Dodwel, *dissertazione intorno ad Aristéa* Cap. XXVIII.

(17) V. i tre libri delle ipotiposi pirroniche, e i sei libri contra i *matematici* (che meglio direbbesi *scientifici*) ne' quali confutò i gramatici, i retori, i geometri, gli aritmetici, gli astrologi e i musici. A questi vanno aggiunti altri cinque libri, che possono essere considerati come appendici delle ipotiposi, e ne' quali prende di mira principalmente la logica, le scienze fisiche, e la morale.

(18) *Caetera series deinde sequitur, maiora nectens, ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectuntur. Quo e genere nobis notitiae rerum imprimuntur, sine quibus nec intelligi quidquam nec quaeri aut disputari potest.* Ibid. Cap. VII. V. Tusculan. Lib. I. Cap. XXIV. De legib. Lib. I. Cap. XXII. in fine.

(19) Chiunque imprenda a esporre i pensieri di Cicerone, non può non sentire il desiderio di conservare l'originalità di quel suo bello, che non può essere trasportata in altra lingua; e sarebbe per conseguente tentato di trascrivere quasi da un capo all'altro qualche intero libro delle sue opere morali. Comprimendo un tal desiderio basteranno duo soli luoghi delle *tusculane* per dimostrare la connessione degli argomenti pe'quali i tre divisati dogmi nascono l'uno dall'altro. Entrambi trovansi nel primo libro Capo XXIII. e XXVII., sebbene di questi il capo 23 non sia che una versione d'un notissimo luogo di Platone, nel *Fedro* Capo XXIII.

Quod semper movetur, id aeternum est. Quod autem motum affert alicui, quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi habeat necesse est. Solum igitur quod se ipsum movet, quia nunquam ne moveri quidem desinit. Quin etiam caeteris quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo. Nam ex principio oriuntur omnia: ipsum autem nulla ex re alia nasci potest: nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde. Quod si nunquam oritur, ne occidit quidem unquam. Nam principium extinctum, nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit: si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur. Id autem nec nasci potest, nec mori: vel concidat omne coelum, omnisque natura consistat, necesse est, nec vim ullam nanciscatur, qua ut primo impulsa moveatur. Cum pateat igitur, aeternum id esse, quod se ipsum moveat; quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitatur externo. Quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi, atque vis. Quae si est una ex omnibus, quae se ipsam semper moveat; neque nata certe est, et aeterna est. Capo XXVII.

Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil est enim in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur: nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt. Nec invenietur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, coeleste et divinum est; ob eamque rem aeternum sit, necesse est. Nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno.

(20) Notabile è il dialogo per lo quale Cicerone, dopo aver guidato per mano l'uomo nella investigazione delle sue facoltà, lo trasporta poi nel teatro delle opere esteriori della natura.

Ubi igitur aut qualis est ista mens? Ubi tua, aut qualis? potesne dicere? An, si omnia ad intelligendum non habeo, quae habere vellem, ne iis quidem quae habeo, mihi per te uti licebit?

Non valet tantum animus, ut se ipsum ipse videat: at ut oculus, sic animus se se non videns alia cernit. Non videt autem, quod minimum est, formam suam. Fortasse: quamquam id quoque: sed relinquamus: vim certe, sagacitatem, memoriam, motus celeritatem videt. Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt. Qua facie quidem sit, aut ubi abitet, ne quaerendum quidem est.

Ut, cum videmus speciem primum candoremque coeli; deinde conversionis celeritatem tantam, quantam cogitare non possumus; tum vicissitudines dierum atque noctium, commutationesque temporum quadripartitas, ad maturitatem frugum et ad temperationem corporum aptas; eorumque omnium moderatorem et ducem solem; lunamque accretione et diminutione luminis, quasi fastorum notantem et significantem dies; tum in eodem orbe, in duodecim partes distributo, quinque stellas ferri, eosdem cursus constantissime servantes, disparibus inter se motibus; nocturnamque coeli formam undique sideribus ornatam; tum globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi universi loco, duabus oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus, sub axe posito ad stellas septem, altera australis ignota nobis, quam vocant Graeci ἀντίχθονα*: caeteras partes incultas, quod aut frigore rigeant, aut urantur calore; tum multitudinem pecudum, partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad vehendum, partim ad corpora vestienda; hominemque ipsum, quasi contemplatorem coeli ac deorum ipsorum cultorem; atque hominis utilitati agros omnes et maria parentia.*

Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin his praesit aliquis conditor vel effector etc. Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides; tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus; sic ex memoria rerum et inventione, et celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito. Tusculan. Lib. I. Cap. XXVIII. et XXIX.

Più bello e di questo più sublime è quel luogo de' libri delle leggi, a cui abbiamo già pagato un tributo di ammirazione. Lib. I. Cap. XXII. et XXIII.

Nam qui se ipse norit, primum aliquid sentiet se habere divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit; tantoque munere deorum semper dignum aliquid, et faciet et sentiet. Et cum se ipse perspexerit, totumque tentarit, intelliget, quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam; quoniam principia rerum omnium quasi adumbratas intelligentias animo ac mente conceperit; quibus illustratus sapientia duce bonum virum, et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.

Nam cum animus, cognitis perceptisque virtutibus, a corporis obsequio indulgentiaque discesserit; voluptatemque sicut labem aliquam dedecoris oppresserit; omnemque mortis dolorisque timorem effugerit; societatemque caritatis coierit cum suis; omnesque natura coniunctos suos duxerit; cultumque deorum et puram religionem susceperit; et exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona deligenda et rejicienda contraria; quae virtus ex providendo est appellata prudentia; quid eo dici aut excogitari poterit beatius?

Idemque cum coelum, terras, maria, rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata, quo recurrant, quando, quomodo obitura; quid in iis mortale

et caducum, quid divinum aeternumque sit, viderit; ipsumque ea moderantem et regentem paene prehenderit, se seque non unis circumdatum moenibus; popularem alicujus definiti loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis agnoverit: in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales! quam ipse se noscet! quod Apollo praecepit Pithius? quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea, quae vulgo ducuntur amplissima?

(21) *Theologiam scholasticam dicimus, quae certiori methodo, et rationibus imprimis ex divina scriptura, ac traditionibus, seu decretis patrum in conciliis definitis veritatem eruit, ac discutiendo comprobat. Quod cum in scholis praecipue argumentando comparetur, id nomen sortita est. Quamobrem differt a positiva theologia, non re, sed modo; quemadmodum item alia ratione non est eadem cum naturali theologia, quo nomine metaphysicen nominarunt. Positiva igitur non ita res disputandas proponit; sed pene sententiam ratam et firmam ponit, praecipue in pietatem incumbens. Versatur autem et ipsa in explicatione scripturae sacrae, traditionum, conciliorum, et sanctorum patrum.* Possevino Biblioth. selecta L. III. Cap. I.

(22) V. Paolo Giovio nell'elogio di Leonico Tomeo: *Philosophiam ex purissimis fontibus, non ex lutulentis rivulis salubriter hauriendam esse perdocebat, explosa penitus sophistarum disciplina, quae tum inter imperitos et barbaros principatum in scholis obtinebat, quum doctores excogitatis barbara subtilitate dialecticorum figmentis, physicas quaestiones non ad veritatis lucem, sed ad inanem disputandi garrulitatem revocarent: et juventus in gymnasio Arabum et barbarorum commentationes secuta, a recto munitoque itinere in confragosas ignorantiae crepidines duceretur.*

(23) Petri de Vineis Epist. Lib. III. Cap. LXVII in fine: *Vos igitur viri docti, qui de eisternis veteribus aquas novas prudenter educitis, qui fluenta melliflua sitientibus labiis propinatis; libros ipsos tamquam exennium amici Caesaris gratanter accipite: et ipsos antiquis philosophorum operibus, qui vocis vestrae ministeriis reviviscunt, quorumque nutritis famam, dum dogmata cernitis sapienter ut expedit, aggregantes eos in auditorio vestro, in quo gratia virtutum fructificat, erroris rubigo consumitur, et latentis scripturae veritas aperitur, cum mittentis favore commoniti, tum clari transumpti operis meritis persuasi, ad communem utilitatem studentium et evidens famae nostrae praeconium publicetis.*

(24) V. Gio. Vittore Rossi, sotto il nome di Janus Nicius Erithraeus, nella Pinacotheca immaginum illustrium virorum T. I. pag. 204. *Ille theologorum quasi militiae adversus religionis nostrae hostes, definitiones, argumentorum copiam, et alia praeclara dicta multa, tamquam amentatas hastas clargietur, quas ille theologicis lacertis, ac viribus de coelo suppeditatis torqueat ac vibret.*

(25) V. Alberico Gentile de jure belli Lib. I. Cap. I. *Latet itaque jus istud. Sed et si sit omnino, revocabitur in controversiam ab aliis, qui jus non natura, sed opinione constare omne, pertinaciter contendunt; atque adeo contendent adversus nos, quibus hoc positum et fixum est, quaestiones bellicas jure definiri gentium oportere, quod est naturae.*

(26) Curiosa ed importante è la lettera, che intorno all'anno 1623, Grozio scriveva al figliuolo del celebre presidente *de Thou*, agli studi del quale par che ei presedesse: *Hoc spatio exacto, nihil restat quod tibi aequè commendem atque studium juris, non illius privati, ex quo legulei et rabulae victitant, sed gentium ac publici; quam praestabilem scientiam Cicero vocans, ait consistere in foederibus, pactionibus, conditionibus populorum, regum, nationum, in omni denique jure belli et pacis. Huius juris principia quomodo ex morali philosophia petenda sunt, monstrare poterunt Pla-*

tonis et Ciceronis DE LEGIBUS *libri. Sed Platonis summas aliquas legisse suffecerit. Neque poeniteat ex scholasticis Thomam Aquinatem, si non perlegere, saltem inspicere secunda parte secundae partis libri, quem Summam theologiae inscripsit. Usum propius monstrabunt pandectae, libro primo atque ultimo, et codex justinianeus, libro primo et tribus postremis. Nostri temporis jurisconsulti pauci juris gentium ac publici controversias attigere, eoque magis eminent, qui id fecere Vasquius, Hotomannus, Gentilis* (epist 16). Questa lettera precede di due anni la publicazione dell' opera di Grozio, che apparve per la prima volta in Parigi nel 1625.

(27) Questo fatto è in certo modo attestato da Alberico Gentile, il quale sebbene tratti del solo diritto della guerra, pure enuncia in termini generali la teoria di quelli che assumevano, *jus non natura, sed opinione constare.* V. sopra la nota n. 25.

(28) *Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem; ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipi.* Lib. I. Cap. I.

(29) Il primo ad esser publicato fu il libro della natura umana, scritto nell'idioma inglese, e dato alle stampe nel 1640. Il secondo, in ordine di publicazione, fu il libro *de cive*, che apparve nel 1642 e fu poi ristampato in Amsterdam nel 1647. Indi nel 1651 publicò il *Leviathan*, e nel 1655 gli *elementi della filosofia.* In questi elementi raccolse tutta la sua dottrina politica, teologica e morale divisa in tre parti: *de corpore*, *de homine*, *de cive.* Nel trattato *de homine* ripetè sotto diversa forma le idee che esposte aveva nel libro della natura umana; e in quello *de corpore* i pensieri del *Leviathan.* Non ritrattossi mai d' alcuno de' principî, o delle teorie espresse nelle antecedenti opere, ma si valse delle note o censure de' suoi contemporanei, per ispiegare taluni de' suoi argomenti, per ampliargli, e talvolta ancora per risecargli, quando temette di offender troppo la comune opinione. In somma le prime e le ultime sue opinioni son tutte del medesimo colore, nè i suoi pensieri ammettono alcuna ambiguità, specialmente quando trovansi uniformemente esposti nel trattato *della natura umana*, e nel *Leviathan*, che posson dirsi le sue opere geniali.

(30) Giova aver presenti le sue proprie parole: *Et quantum ad oculum, sensio lumen dicitur, vel color: quod attinet ad aurem sonus: ad nares odor: ad palatum sapor: et ad reliquum corpus, calor, frigus, durities, mollities, et coetera pertinentia ad sensum tactus. Quae qualitates omnes nominari solent sensibiles, et sunt in ipso obiecto nihil aliud praeter materiae motum, quo obiectum in organa sensuum diversimode operatur; neque in nobis aliud sunt, quam diversi motus. Motus enim nihil generat praeter motum. Et apparitiones illae tum vigilantibus, tum dormientibus mera sunt phantasmata.* Leviath. Parte I. Cap. I.

(31) Marino Mersenne dell' ordine de' Minori, nato del 1588 e morto nel 1648, fu compagno di Cartesio negli studî, e con lui conservò sempre intime relazioni di amicizia. Ebbe celebrità per gli studî matematici, a' quali principalmente dedicossi, e per l'assidua corrispondenza di lettere che tenne con tutti i dotti dell'età sua. Nelle controversie di opinioni, che lo spirito di quel tempo suscitò, fu o il conciliatore, o almeno il depositario delle ragioni de' discordanti. V. le lettere publicate da Sorbière nella versione francese dell'opera di Hobbes.

ORIGINE DEL LINGUAGGIO (pag. 109).

(32) L' invenzione del linguaggio, ch' è certamente anteriore allo studio della filosofia, e alle regole dell' arte logica, sembrò a' più grandi ingegni dell' antichità che

fosse un'opera superiore alla umana capacità; e tal dee apparire a tutti quelli i quali credono che la parola, come ogni altra parte del sapere umano, sia il frutto della sperienza e de' progressi della ragione. Come il linguaggio, che contiene un'antipensata analisi del pensiero e de' suoi modi, che presuppone la conoscenza de' generi e delle spezie, del tempo, del moto, dell' azione della potenza, della sostanza e delle qualità d'ogni subbietto, può essere l'opera d'una mente nuova, che è soltanto capace di percepire gli obbietti particolari, e di trovare nelle articolazioni della voce i segni per distinguere gli uni dagli altri? Come avendo bisogno di tali segni per giugnere alle nozioni universali, può aver trovato i segni prima delle cose significate? Insomma come può aver parlato e trovato le regole del parlare prima di pensare? E supponendo ancora che questa mente nuova andasse successivamente ampliando la costruzione del linguaggio, come concepire che ella sempre chiara, perspicace, e a se stessa conseguente, preparasse per ispirazione i segni a quelle conoscenze, alle quali doveva un giorno pervenire, allorchè toccato avrebbe l'apice della maturità? Tali difficoltà hanno imbarazzato la mente de' più profondi pensatori, sì antichi che moderni. Ma ve n' ha un' altra, che è tanto insolubile per gli archeologi, quanto le precedenti pe' filosofi. D'onde è venuto quel modello di lingua primitiva, che ha servito di forma a tutti i dialetti del mondo? Come i popoli barbari e i selvaggi hanno ne' loro linguaggi impresse le stesse nozioni di sostanza, di qualità, di tempo e di moto, che han le lingue de' popoli inciviliti? D'onde hanno essi preso cotesti tipi?

L' argomento è sì importante e bello, che non sappiamo abbandonarlo. Le opinioni stesse di coloro che lo han trattato ci somministreranno forse gli elementi per risolvere le proposte quistioni. Intanto giova raccogliere le autorità degli antichi.

Pitagora credette l'invenzione del linguaggio non umana, ma degna della *somma sapienza*. Gli Egizi ne fecero onore alla loro divinità *Theuth*. I Greci e i Romani l' attribuirono a Mercurio. Platone e Cicerone la credettero pure degna di Dio e non dell'uomo. *Postquam*, dice Platone nel Filebo, *infinitam vocem cogitavit, sive Deus aliquis, sive homo divinus, qualis apud Aegyptios Theuth quidam fuisse fertur, qui primus in ipsa vocis infinitate vocales litteras consideravit, quae non una sed plures sunt: rursusque alias, quae non vocis, sed soni participes essent, atque harum numerum certum similiter definivit: tertiam deinde speciem litterarum distinxit, earum quas nunc mutas vocamus: postremo soni expertes mutasque discrevit, usque singula quaedam, vocalesque et medias eodem modo donec earum numero in singulis speciebus, et in universis reperto elementa vocaret* (Tomo IV. Edit. Bipont. pag. 223). E qui Platone considera il linguaggio per lo lato solo delle articolazioni della voce.

Cicerone (nelle quistioni tusculane): *Quid? illa vis quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio, atque excogitatio dicitur? Ex hac ne tibi terrena mortalique natura et caduca, concreta videtur?*

Aut qui primum, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina? (Lib. I. Cap. XXV).

Andremo di mano in mano connettendo queste opinioni con quelle de' moderni, che hanno esaminato le origini della parola co' puri argomenti di ragione, spogliati da qualunque prevenzione di autorità.

(33) Una di tali opere è, *de Jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, nella quale dimostrò che i rabbini riconoscevano una legge naturale anteriore alla mosaica. L'altra è il suo famoso trattato *Mare clausum* nel quale sostener volle, in contradizione di Grozio, il diritto che gl' Inglesi arrogavansi d' impedire la pesca agli Olandesi ne' mari, che l' Inghilterra diceva a se appartenere.

(34) Narra Leibnitz, che avendo Puffendorfio publicato nel 1660 gli *elementi della giurisprudenza* e quelli intitolato all'elettor palatino Carlo Ludovico, dichiarò aver preso taluni principî da Hobbes, di cui sapeva essere l'elettore grande adoratore. Cotesta simpatia, o forse ancora adulazione, gli procurò il favore di quel principe, che lo nominò professore nell'università di Eidelberg, alla cattedra di diritto della natura e delle genti, creata in grazia dell'opera di Grozio. Uopo è dire, che Carlo Ludovico amasse i publicisti per lo titolo della scienza che professavano, senza veruno rispetto a' principî, che gli distingueva.

(35) È manifesto il vizio che si nasconde nel ragionamento dell'autore, e in quello del suo traduttore e annotatore Barbeyrac. Molti atti della giustizia umana, questi dice, non possono convenire a Dio, attesa l'eccellenza della natura sua. Di vantaggio, noi conosciamo Dio per le sue opere, e non altrimenti conosciamo le sue perfezioni, che per contrapposto delle umane imperfezioni. Come stabilire che la giustizia divina sia il modello della umana, se noi conosciamo prima l'umana e poi la divina, e se conosciamo questa per imperfette assimilazioni di quella? Il sofisma sta nel confondere il principio, che emana da un Essere perfetto, coll' applicazione che di quel principio si fa ad un Essere imperfetto; e nel confondere ancora le leggi primitive colle secondarie, che da quelle deriviamo. Certamente le leggi secondarie dell' umana giustizia non possono essere applicate alla perfettissima natura di Dio; ma il principio da cui tali leggi son derivate, risiede essenzialmente nella santità e giustizia divina.

NATURE PLASTICHE DI CUDWORTH (pag. 115).

(36) L'ipotesi delle nature plastiche non è di Cudworth, ma viene dall'antica filosofia, molte scuole della quale l'adottarono, e spezialmente i metafisici fisiologisti. Per ispiegare la maravigliosa formazione dell'organismo animale, e per trovare una via di mezzo tra due ipotesi estreme, ne fu immaginata una terza. Non si può supporre che i corpi organici sieno formati per lo fortuito concorso delle loro parti senza la direzione d'uno spirito intelligente. Cotesta direzione non ha potuto essere immediata, poichè non si può presumere che Dio costruisse colle proprie mani gli organi, e le più picciole parti loro. È necessario dunque supporre un agente intermedio, o altri instrumenti della Divinità, i quali sieno gli esecutori de'suoi comandamenti, e i motori immediati delle forze e delle altre virtù meccaniche, per le quali si produce tutto quel che ha vita. La similitudine è presa dalla ragione dell'operaio o dell'architetto, che taglia e dà figura alla pietra. Se quella ragione fosse nella pietra, le comunicherebbe una interna virtù, che la farebbe divenire quel che la mano dell'artefice la fa essere. Son queste le nature *plastiche*, o architettoniche, che Cudworth riprodusse, e che propriamente appartengono alla filosofia corpuscolare, la quale ha bisogno di simili ipotesi, per non ricorrere al fortuito concorso degli atomi di Epicuro.

Tali *nature*, secondo il concetto dell'autore, sentono ma non intendono, operano e non conoscono la virtù che le fa operare. Contengono insomma il principio vitale, il quale non sente se stesso, e spiegano la vita vegetativa, la vita puramente animale, e la stessa vita sensitiva dell'uomo, considerato separatamente dal principio intelligente. Questi principî vitali, detti *plastiche nature* risiedono nelle anime de'bruti, e in altre parti del mondo, ed'è pur possibile che dipendano da una natura plastica universale, da cui il mondo stesso è animato. Per non rimescolare un sì vieto argomento, rimandiamo il lettore alla magistrale confutazione che ne fece Bayle. *Continuation des pensées diverses* Cap. XXI.

(37) I principali scrittori del decimosesto secolo, che direttamente o indirettamente cooperarono alla riforma dello stile e del metodo scolastico, sono i seguenti:

Niccola Leonieeno, traduttore delle opere di Galeno.

Paolo Cortese, comentatore delle sentenze di Pietro Lombardo.

Filippo Melantone, famoso dialettico, teologo, e uno de' capi della riforma.

Gioacchino Camerario, autore di molte versioni dal greco in latino, comentatore delle tusculane di Cicerone, scrittore della vita di Melantone, e storiografo della riforma.

Quarengo, autore del libro *de eloquentia philosophi.*

Uberto Foglietta, autore dell' opera *de philosophiae et juris civilis inter se comparatione*, e dell' altra *de latinae linguae usu et praestantia.*

Germonio, autore del libro *pomeridianae sessiones in quibus latinae linguae dignitas defenditur*, e di altre opere teologiche e canoniche.

Corrado, autore del libro *in M. T. Cic. quaestura*, e editore e annotatore di molte opere dello stesso Cicerone.

Taubmann, autore dell' opera *Melodaesia sive epulum musarum*, e di comenti sopra molti de' latini poeti.

Barthio, *de latina lingua.*

Susio, *lima Ciceroniana.*

Andreas Schottius autore delle seguenti opere: *laudatio funebris Ant. Augustini archiep. Tarraconensis, in qua de ejus vita scriptisque disseritur. Vitae comparatae Aristotelis ac Demosthenis, olympiadibus ac praeturis Atheniensium digestae. Hispania illustrata seu rerum urbiumque Hispaniae, Lusitaniae, Aethiopiae et Indiae scriptores varii. Thesaurus exemplorum ac sententiarum ex auctoribus optimis collectus, in centurias quatuor divisus. Observationum humanarum libri quinque, quibus graeci latinique scriptores emendantur et illustrantur: necnon nodi ciceroniani variorumque quatuor libris enodati. Selecta variorum commentaria in orationes Ciceronis*, e di altre opere filologiche e storiche.

Alberti de' Albertis, *actio in corruptores eloquentiae.*

Joachimus Vagetius, *de stilo.*

Cristophori a Capite Fontium, *de necessaria correctione Theologiae scholasticae.*

Ludovicus Carbaialus, Beticus, *de restituta theologia.*

Erycius Puteanus, *diatriba de barbaris ad barbarinos.*

Cristophorus Becmannus et Isaacus Clanderus, *de barbarie superiorum temporum.*

Frischlinus, *comaediae IV. et tragaediae II. Prisciano vapulante.*

Joh. Conradus Dietericus, *diatriba de usu, abusu et neglectu lectionis scriptorum secularium et antiquitatis. Graecia exsulans, seu de infelicitate saeculi superioris in graecarum literarum ignoratione*, oltre molte altre opere storiche e mediche.

Sixti Amamae et Petri Molinaei, *Antibarbarus Biblicus.*

Gerhardus Joh. Vossius, *de vitiis sermonis et glossematis latino barbaris.*

Joh. Niess, *de ortu et occasu linguae latinae ejusque instaurandae ratione.*

Petrus a Valle clausa, *de immunitate Cyriacorum.*

Cardinalis Hadrianus, *de vera philosophia. De sermone latino et de modis latine loquendi.*

Melchior Cano, *de locis theologicis.*

Petavio, *dogmata theologica.*

(38) Duro è il ritratto che Erasmo fa di talune città della Germania nel tempo in cui era più caldo il fanatismo della riforma. *Civitates aliquot Germaniae*, dice in

una lettera, *implentur erroribus*, *desertoribus monasteriorum*, *sacerdotibus coniugatis plerisque famelicis ac nudis. Nec aliud quam saltatur, editur, bibitur, ac cubatur, nec docent nec discunt: nulla vitae sobrietas, nulla sinceritas. Ubicunque sunt ibi jacent omnes bonae disciplinae cum pietate.* Epist. 902.

(39) *O miras rerum humanarum vicissitudines! Olim litterarum ardor penes religionis professores erat: nunc illis magna ex parte ventri, luxui pecuniaeque vacantibus, amor eruditionis ad principes profanos ac proceres aulicos demigrat. Nam quae schola, quod monasterium usquam tam multos habet insigni probitate doctrinaque praeditos, quam vestra habet aula? An non optimo jure nos nostri pudeat. Sacerdotem ac theologorum convivia madent vinolentia, scurrilibus opplentur jocis, tumultu parum sobrio perstrepunt, virulentis obtrectationibus scatent, et ad principum mensas modeste disputatur de iis, quae ad eruditionem ac pietatem faciunt.* V. le epistole 12, 16, 20, 26, 27.

(40) Le sue principali opere sono: *de corruptis artibus: de initiis, sectis, et laudibus philosophiae: de initiis studiorum et ratione docendi:* una copiosa collezione di lettere cogli uomini di maggior nome del suo tempo, oltre molti opuscoli morali, ecclesiastici e teologici, che trovansi tutti nella bella ristampa fattane nel 1782 a Valenza, *cura Greg. Maiansii.*

(41) Il quinto Concilio Lateranense, tenuto sotto Leon X. videsi obligato di reprimere l'audacia de' professori, i quali distinguendo la dottrina filosofica dalla teologica, disputavano publicamente della mortalità dell'anima: *Cum diebus nostris zizaniae seminator nonnullus perniciosissimos errores in agro Domini seminare sit ausus, de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam, verum esse adsererent: contra hoc, sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, aut hoc in dubium vertentes.* Can.

(42) L'opera *de intellectu* divisa in sei libri fu stampata in Padova nel 1492; e l'altra *de immortalitate animae*, fu publicata in Venezia nel 1518. Tutte le opere di questo scrittore son divenute rarissime; sì che le notizie della sua vita e delle sue opinioni si raccolgono dalle memorie de' biografi e degli storici della filosofia: V. Brukero Tom. IV. Period. III. P. I. Lib. II. Cap. III. §. 12 pag. 186.

(43) Clemente VIII non solamente tollerò che Francesco Patrizi insegnasse la filosofia platonica, ma ebbe in animo di stabilirla nella Università della Sapienza di Roma, proscrivendo affatto la dottrina aristotelica. Narra il P. Ramirez nella vita di Bellarmino, che avendo di ciò preso consiglio dallo stesso Bellarmino, questi ne 'l dissuase, non perchè dubitasse della maggior conformità della filosofia platonica colla dottrina della Chiesa, ma per solo timor della novità. « Il Bellarmino, dice lo storico, benchè vedesse S. S. a ciò molto inclinata, vi si oppose per questa ragione massimamente che essendo la dottrina platonica generalmente molto più conforme alla dottrina della Chiesa, che l'aristotelica, e pure contenendo in alcune parti molti errori, correva pericolo, che colla somiglianza taluni meno avveduti s'ingannassero, e col succhiarne il vero, ne bevessero insiememente gli errori, siccome accaduto era ad Origene; che però per questa stessa maggiore conformità era più pericolosa la dottrina di Platone, che quella di Aristotele; il quale prudente riflesso del Bellarmino fu pienamente approvato da Sua Santità ». Si prevale di questo luogo il sottile sofistico ingegno del celebre Caramuele per mostrare, come da un medesimo principio possono ingegni diversi dedurre conclusioni direttamente opposte. « Clemente VIII., dic'egli, ed il Bellarmino convenivano in questa proposizione: *la filosofia platonica è più somiglievole alla dottrina cristiana*,

che l'aristotelica. Da questa proposizione concIodeva il primo: *dunque debbe sbandirsi dalle università la filosofia peripatetica, e introdurvi la platonica.* Concludeva il secondo: *dunque anzi ha da ritenersi la filosofia aristotelica, e non dee ammettersi la platonica.* Egli è ben chiaro, quanto sia falso, che queste due conclusioni sieno dedotte da un medesimo principio. Erano bensì d'accordo Clemente VIII. e il Bellarmino della maggior conformità in alquanti punti della dottrina platonica colla cristiana, ma ne riconoscevano ancora la contrarietà in moltissime altre parti. Dalla conformità concludeva il primo, e concludeva rettamente, che la filosofia platonica poteva servire a ribattere le obbiezioni degl' increduli contra i principi della religione: dalla contrarietà concludeva l'altro, ed altresì concludeva rettamente, che la filosofia platonica col favor della sembianza, e per lo difetto degli spiriti poco avveduti, poteva introdurre molti errori nel sistema della religione. Queste conclusioni, siccome vere l'una e l'altra, non sono punto contrarie, e solo potevano dar luogo a deliberare, se era meglio preferire la filosofia platonica per lo bene, che ne poteva ridondare; o abbandonarla per gl' inconvenienti che ne potevano altresì seguire ». V. Gerdil T. IX. pag. 57 Ediz. di Roma del 1807.

(44) *Libri Aristotelis hoc modo, quo nunc habentur, nequaquam vere sunt aristotelici, nec ab Aristotele vero ita compositi, sed ab alio quopiam ex veris Aristotelis libris magna ex parte extracti, et in has epitomas et compendia, quae nunc extant redacti.* Lib. VI. Cap. VI. pag. 334.

(45) *Si quis mihi quamlibet excedenter laudet Platonem, vel tamquam oratorem, vel tamquam poetam prosaïcum, libentissime concedam; si vero ut magnum philosophum et veritatis indagatorem, non ita libenter assentior.* Lib. IV. Cap. VII. pag. 335.

(46) Il titolo del libro del Nizzoli, magnifico più di quel che conveniva è: *Marii Nizolii Brixellensis de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos lib. IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnibus dialecticorum et metaphysicorum principiis falsis; et praeterea refutantur fere omnes Marci Antonii Majoragii objectationes contra eundem Nizolium usque in hunc diem editae.* Parmae apud Septimum Violtum 1553 in 4.°

(47) *Nec vero error hic Nizolii levis est, habet enim magnum aliquid in recessu. Nam si universalia nihil aliud sunt quam singularium collectiones, sequetur, scientiam nullam haberi per demonstrationem (quod et infra colligit Nizolius), sed collectionem singularium, seu inductionem. Sed ea ratione prorsus evertuntur scientiae, et sceptici vicere. Nam nunquam constitui possunt ea ratione propositiones perfecte universales; quia inductione nunquam certus es, omnia individua a te tentata esse; sed semper intra hanc propositionem subsistes, omnia illa, quae expertus sum, sunt talia; cum vero non possit esse ulla ratio universalis, semper manebit possibile, innumera, quae tu non sis expertus, esse diversa. At, inquies, ignem (id est corpus quoddam lucidum, tremulum, tenue) ex lignis ordinario modo suscitatum urere, dicimus universaliter, etiamsi nemo sit omnes talis ignes expertus, sed quia in iis, quos experti sumus, res comperta est. Ita est: hinc conjicimus, et morali etiam certitudine credimus, omnes ignes ejusmodi urere, et usturos te si manum admoveas. Sed haec moralis certitudo non fundata est in sola inductione, ex ea enim nullis eam fidiculis collegeris; sed ex additione seu adminiculo harum propositionum universalium non ab inductione singularium, sed idea universali seu definitione terminorum pendentium: (1) Si eadem vel per omnia similis est causa, idem vel per omnia similis est effectus. Et hujus (2) existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur; et denique hujus: (3) Quicquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probetur. Ex his con.*

ficitur certitudo practica vel moralis hujus propositionis, quod omnis ille ignis uret. Nam esto ignis ille talis quicunque qui mihi nunc offeratur, aio esse per omnia (quantum ad rem pertinet) similem prioribus, quia per hypothesin, non sentio dissimilitudinem ad rem facientem, jam quod non sentitur, non praesumitur, per adminiculum 2. Quod non praesumitur, est in praxi tenendum per adminiculum 3. Ergo per omnia similem esse, (quantum ad rem pertinet), est in praxi tenendum. Jam per omnia similis causae, erit per omnia similis effectus, per adminiculum 1 nimirum ustio, per hypothesin: Ergo ignem talem quemcunque oblatum, seu omnem illum ignem usturum, est in praxi tenendum. Quod erat demonstrandum. Hinc jam patet, inductionem per se nihil producere, ne certitudinem quidem moralem, sine adminiculo propositionum non ab inductione, sed ratione universali pendentium; nam si essent et adminicula ab inductione, indigerent novis adminiculis nec haberetur certitudo moralis in infinitum. Sed certitudo perfecta ab inductione sperare plane non potest, additis quibuscunque adminiculis, et propositionem hanc: totum majus esse sua parte, sola inductione nunquam perfecte sciemus. Mox enim prodibit, qui negabit ob peculiarem quandam rationem in aliis nondum tentatis veram esse, quemadmodum ex facto scimus Gregorium a S. Vincentio negasse totum esse majus sua parte, in angulis saltem contactus; alios in infinito; et Thomam Hobbes, (at quem virum?) coepisse dubitare de propositione illa geometrica a Pythagora demonstrata, et hecatombae sacrificio digna habita; quod ego non sine stupore legi. (Leibnitz Dissertatio de stilo phylosophico Marii Nizolii §. 32).

DIMOSTRAZIONI DELLA ESISTENZA DI DIO (pag. 131).

(48) In questo luogo Cartesio unisce insieme due dimostrazioni di diverso genere, l'una *a priori*, e l'altra *a posteriori*. La seconda è la dimostrazione comune, da tutti riconosciuta come evidente, perchè fondata sopra la concatenazione delle cause efficienti, dedotte dalla nozione della propria esistenza. La prima è una dimostrazione metafisica, a cui tutti i più grandi ingegni han messo la mano, sperando di poterne fare una verità intuitiva. Cartesio nel proporre la formola del suo sillogismo, altro non fece che ritoccar quello, che aveva prima di lui proposto S. Anselmo arcivescovo di Cantorbery. Leibnitz, dalla sua volta rifiutò la dimostrazione di Cartesio, e credette avere perfezionato quella di S. Anselmo. In che le cennate dimostrazioni differiscono, e a quale di esse può darsi la preferenza?

I.

Dimostrazione di S. Anselmo.

S. Anselmo il quale visse nell'undecimo secolo, nel libro *contra insipientem*, ricavò la dimostrazione dell'esistenza dell'Ente perfettissimo dalla sua definizione, o sia dalla sola possibilità. L'argomento suo fu il seguente:

« È proprio dell'esistenza dell'Ente perfettissimo il contenere in se tutte le perfezioni: ma l'esistenza a rispetto della nuda possibilità è una perfezione: adunque l'Ente perfettissimo esiste ».

Compendiando un tal sillogismo, i suoi termini sono: se l'Ente perfettissimo è possibile, esiste. Ma l'Ente perfettissimo è possibile. Dunque esiste. E riducendolo ad entimema fu nelle scuole così enunciato: *Se Dio è possibile, esiste*. Questo entimema passò per lo crogiuolo degli scolastici e fu rifiutato da S. Tommaso; siccome per l'opposito fu accolto dagli scotisti, i quali lo ritennero come perfetta dimostrazione.

Lo stesso argomento fu bellamente contornato dal Segneri nel libro, che ha per titolo *L'incredulo senza scusa*: « Se Dio è possibile, egli è parimenti in atto, dapoichè se così non fosse, vi sarebbe una cagione che può produrlo, non potendo la mente nostra neppure apprendere, che parto alcuno uscir possa da'cupi abissi del nulla, ed uscirne di virtù propria; sì che uscendone, convien che vi sia di necessità chi ne'l tragga fuori, comunicandogli quella esistenza, di cui qualsivoglia effetto insino a tanto che è meramente possibile, non è peranche arrivato a pigliare possesso. Ora questa cagione sarebbe in se più perfetta che non sarebbe il termine prodotto da lei con sì grande azione, mentre non solo lo agguaglierebbe in tutte le prerogative di potenza, di scienza, di bontà, o di altre tali che a lui donasse in produrlo; ma di più lo precederebbe per quella priorità almeno, che appellasi di natura, se non per quella di tempo. E però questa cagione medesima sarebbe Dio prima dell'effetto prodotto: conterrebbe ella nel suo seno la sorgente di tutto l'essere, avanti di trasferirla nel seno altrui: e così ella più veramente sarebbe la cagion prima ».

Contra l'argomento di S. Anselmo, riprodotto da Segneri, notò Leibnitz, che la sola difficoltà logica a superare, era la dimostrazione della possibilità dell'Ente perfettissimo, o sia della minore del sillogismo. Vera è l'osservazione di Leibnits, perchè noi ricaviamo la nozione della possibilità degli Esseri contingenti dalla nozione che già abbiamo della esistenza loro. Ma dell'essere necessario, di cui vogliamo dimostrare l'esistenza, d'onde ricaveremo la possibilità? La nozione di questo possibile si scambia coll'infinito, come ben disse il padre Buffier; per modo che se vogliamo spiegare l'uno per l'altro, ricadiamo in un circolo vizioso. Qual'è per noi l'idea indeterminata del possibile? Tutto quello, di cui è capace l'infinita potenza di Dio! E qual è l'infinito? Dio stesso! Son queste due nozioni, le quali si spiegano l'una per l'altra, senza rischiararsi; o sia son due incomprensibili, de'quali uno è posto come subbietto e l'altro come predicato della proposizione, che si vuol dimostrare. Vediamo ora come gli altri, insieme collo stesso Leibnitz, abbiano superato questo scoglio logico.

II.

Dimostrazione di Cartesio.

La dimostrazione di Cartesio fu ricalcata sopra quella di S. Anselmo. Il suo argomento è il seguente:

« Quel che nasce dall'idea o dalla definizione d'una cosa, è proprio della cosa stessa: ma l'esistenza nasce dall'idea di Dio, o dell'Ente perfettissimo: adunque l'esistenza è un attributo di Dio ».

La maggiore di questo sillogismo non differisce da quella di S. Anselmo, se non pe' termini più generici co' quali è enunciata. Cartesio illustrò questo argomento coll'esempio del triangolo; e siccome nell'idea di questa figura si contiene l'altra, che gli angoli suoi sono uguali a due retti; così nell'idea dell'Ente perfettissimo ravvisò ancora quella della sua essenza necessaria ed eterna. Distinguiamo nel pensiero di Cartesio il concetto dall'esempio. Il concetto è che noi nel formare la nozione dell'esistenza di Dio, la concepiamo come necessaria e non come possibile, per modo che non potremmo disgiungere l'idea dell'esistenza da quella dell'Ente sommamente perfetto: similmente non potremmo separare dall'idea del triangolo l'altra che la somma degli angoli suoi è uguale a due retti. Ma Cartesio non avvertì alla differenza che passa tra le verità dimostrabili e le non dimostrabili. Per le dimostrabili è vero che

tutto quel che nasce dalla definizione di una cosa, è proprio della cosa stessa; perchè noi riceviamo una tal verità come corollario della dimostrazione. Infatti la ragione non conosce intuitivamente, che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti; ma ha bisogno del ragionamento per isviluppare questa proprietà dalle altre più apparenti nella figura del triangolo. Ora l'applicare la stessa verità agli Esseri de' quali non conosciamo l'essenza, e non possiamo per conseguente dimostrarla, non solamente ci espone al rischio di dare loro per attributi i concetti stessi della propria mente, ma contiene un vizio logico, che è il dare per dimostrato il dimostrabile. La proposizione dunque, *che tutto quel che nasce dalla idea e dalla definizione d'una cosa è proprio della cosa stessa*, è un principio d'*idealismo*, il quale converte in realità le idee e i concetti stessi della mente; ed è precisamente quel principio, di cui i successori di Cartesio abusarono. Per questa ragione la dimostrazione di Cartesio fu portata in predicamento da Malebranche, dal padre Lamy e da' cartesiani idealisti; e d'altra parte fu da' filosofi delle altre scuole tacciata di sofismo.

Sin qua della maggiore del sillogismo cartesiano. Passando alla minore, domandiamo, come l'esistenza nasca dalla nozione dell'Ente perfettissimo? Nasce da quella, quando si concepisca l'esistenza, come una perfezione della possibilità, o sia quando si supponga dimostrata la possibilità! Vale a dire, che il sillogismo di Cartesio lascia lo stesso vacuo di quello di S. Anselmo.

III.

Dimostrazioni di Leibnitz.

Leibnitz, rifiutato avendo le varie dimostrazioni di Cartesio, credette che quella di S. Anselmo fosse imperfetta, ma capace di essere raddrizzata, se si dimostrasse che l'Ente perfettissimo è possibile. E però risguardolla come un argomento grave, che altri metafisici avrebbero potuto più compiutamente dimostrare. Indi tornando spesse volte a riesaminarla, propose le seguenti emendazioni. « Potrebbesi, egli disse, formare una dimostrazione più semplice, ommettendo di parlare delle perfezioni, per ischivare le obbiezioni di coloro, i quali negano che tutte le perfezioni sieno insieme compatibili. Se si dicesse che Dio è un *Essere da se* (Ens a se), o sia che esiste per sua essenza; sarebbe facile conchiudere, che un tale Essere, se è possibile, esiste, comechè questa conclusione non sarebbe altro che un corollario della definizione. E se l'*Essere da se* fosse definito, come quello che *dee esistere*, *perchè possibile*; è manifesto che contra l'esistenza di un tale Essere non potrebbe altro dirsi che negarne la possibilità ».

« Potrebbesi ancora fare una *proposizione modale*, la quale sarebbe il consumato della logica, cioè: *se l'Essere necessario è possibile*, *esiste*. Sarebbe questa una tortuosità, la quale renderebbe manifesto il torto di coloro che negassero la possibilità dell'*ente a se*, e supplirebbe al difetto della dimostrazione. Imperocchè se l'*ente a se* fosse impossibile, impossibili ancora sarebbero tutti *gli enti ab alio*, d'onde seguirebbe che nulla esiste. Intanto questo ragionamento ci conduce ad un'altra proposizione modale, che giunta alla precedente compie la dimostrazione. Questa seconda proposizione sarebbe così enunciata: *se l'Essere necessario non esiste*, *nulla v'ha di possibile* ». Lusingossi Leibnitz di avere portato la dimostrazione dove altri non era mai giunto (Leibnitz. Oper. Edit. di Dutens T. II. P. I. pag. 36, 254, 264, 342. T. VI P. II p. 147).

Ora da tutti i saggi di dimostrazioni proposti da Leibnitz chiaramente apparisce, che egli non ischiva la difficoltà di dimostrare il possibile, anzi in quella ricade: e persuaso di non poterla vincere, cerca di nasconderla; il che non è degno d'un im-

parziale ricercatore della verità. La dimostrazione *a priori* della esistenza di Dio, pei giovani che si danno agli stadi metafisici, è un problema intorno al quale desiderano di esercitare il loro acume, allo stesso modo come nella geometria voglion essi risolvere quello della quadratura del cerchio. Parve una volta ancora a noi aver trovato una dimostrazione, la quale scansasse tutte la cennate difficoltà, dicendo: *È necessaria l'esistenza d'una causa prima, per rispetto agli effetti da essa prodotti: ma la causa prima degli esseri creati non può trovarsi che in un Ente perfettissimo di tutti maggiore: adunque è necessaria l'esistenza dell'Ente perfettissimo.* Sembravaci, che una tal dimostrazione si annodasse ad una verità intuitiva, qual è il principio della causalità, e che la possibilità fosse dedotta dalla esistenza d'un principio universale della natura. Ma potrebbe questa dirsi una dimostrazione *a priori*, nel senso di esser fondata sopra una verità universale, che la ragione scopre da se, senza aiuto della sperienza? Se la nozione della causa e dello effetto fosse una verità intuitiva dalla ragion pura, come pretesa Kant, la dimostraziono sarebbe *a priori* (*Vedi quel che appresso diremo della dottrina di Kant*). Ma se quella nozione non può acquistarsi, se non per mezzo della esperienza, la proposta dimostrazione è una di quelle tante che posson farsi *a posteriori* intorno alla necessità d'una causa prima.

E qui per esporre tutto il nostro pensiero intorno al presente argomento, oltre la difficoltà proposta da Leibnitz, contra le dimostrazioni di S. Anselmo e di Cartesio; osiamo proporne un'altra per rispetto alla proposizione universale la quale regge i due sillogismi loro. D'onde noi ricaviamo la nozione della perfezioni, o degli attributi dell'Ente perfettissimo, se non dalla contemplaziona delle sue opere? La ragione comincia dal vederne l'esistenza, ed indi passa a considerare la sapienza, la bontà e l'onnipotenza che risplendono nell'immenso magistero dell'universo. La maggiore dunque di tutti i cennati sillogismi non è una verità *a priori*, ma è un corollario d'un'altra dimostrazione *a posteriori*, per la quale risalendo dagli effetti alle cause loro, giugniamo alla cognizione degli attributi, e delle perfezioni dell'Ente necessario. Adunque il principal neo da'cennati sillogismi sta nella maggiore, perchè stabilisce come una verità *a priori* il corollario d'una dimostrazione *a posteriori*.

Ritorniamo ora a Cartesio, il quale volle trovare la dimostrazione *a priori* per le menti di sottile tempera, siccome egli stesso dichiarò; e le dimostrazioni *a posteriori* per quelli che non potessero aspirare alla perspicacia metafisica. (V. Cartesii, *Rationes Dei existentiam, et animae a corpore distinctionem probantes*, proposit. IV. T. I. pag. 85, edit. Amstalodami 1698).

A torto Leibnitz disprezzò queste seconde dimostrazioni e le confuse colle prime. In un luogo de' *nuovi saggi intorno all'intelletto umano* disse: « Men concludente è l'altro argomento di Cartesio, col quale vuol pruovare l'esistenza di Dio, perchè l'idea di Lui è nell'animo nostro, e perchè quella idea ci vien dall'originale. Cotesto argomento in primo luogo ha un vizio comune all'antecedente, perchè suppone in noi l'idea della possibilità. Imperocchè quel che Cartesio ne adduce per pruova, cioè che parlando di Dio noi sappiamo quel che diciamo, e ne abbiamo per conseguente l'idea, è un indizio fallace. Noi infatti parlando del moto perpetuo meccanico sappiamo quel che diciamo; e non pertanto quel moto è cosa impossibile, di cui apparentemente soltanto potremmo avere l'idea » (Lib. IV. Cap. X. §. 7. Teofilo).

Ma Leibnitz, da un sol tratto del discorso di Cartesio, giudicò del merito di tutto l'argomento. La sua seconda dimostrazione è fondata sopra una serie di nozioni evidenti, dedotte dalla prima di tutte le cause efficienti. Tali verità sono: *dal nulla nulla si fa: il men perfetto aver dee per sua causa efficiente il più perfetto: noi troviamo*

la causa delle proprie idee, o *in noi stessi*, o *fuori di noi:* e per contrario *non potremmo trovare nè fuori, nè dentro di noi un archetipo dell'Ente perfettissimo.* Da queste verità unite insieme egli dedusse le altre due: *esiste l'autor di me, dotato di tutte quelle perfezioni delle quali io manco: da Lui stesso riconosco l'idea, che ne ha in me impresso.* Se questa idea non si trova nell'animo come innata, vi si trova certamente come una immediata deduzione della nozione della propria esistenza.

Ora, dichiarandoci noi del numero di quelli, pe'quali Cartesio scrisse la seconda e non la prima dimostrazione, domandiamo a che giova il voler conoscere per una sintetica dimostrazione quella stessa verità, che ci è nota per un giudizio intuitivo *a posteriori*, che la natura ha renduto a tutti comune? O che questo giudizio nasca da un lume infuso alla ragione, o provenga dalla prima conoscenza di noi stessi, non è sempre la stessa la certezza, colla quale tocchiamo con mano l'Autor di tutte le cose? Perchè dunque sforzare la mente con metafisiche sottigliezze, per oscurare una nozione chiarissima, che la natura ha in noi impresso come la fiaccola, al lume della quale veder dobbiamo tutte le altre verità, che rischiarano e dirigono la ragione?

(49) In questo luogo Cartesio par che distingua l'idea della sostanza dall'idea delle sue qualità, mentrecchè alquanto più sopra, aveva detto che tra più attributi, uno è quello che costituisce la natura e l'essenza della sostanza; d'onde poi ricavò, che l'estensione forma la natura della sostanza corporea, e il pensiero l'essenza della sostanza cogitante. Questo è uno de'molti esempî della varietà de' detti di Cartesio, varietà la quale è stata cagione delle diverse interpretazioni date a'sensi della sua dottrina.

(50) *Illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite semper aspirantem, sed simul etiam intelligo illum a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse.* Medit. III.

(51) È importante, per determinare il significato della qualità d'*innate*, la spiegazione che ne diede lo stesso Cartesio nella risposta al *programma* publicato nel Belgio nel 1647 col titolo: *explicatio mentis umanae sive animae rationalis. In Articulo 12 non videtur nisi solis verbis a me dissentire: cum enim ait, mentem non indigere ideis, vel notionibus, vel axiomatis innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit (puta naturalem sive innatam) re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo negat. Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi; sed cum adverterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non ab obiectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas sive notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi; eodem sensu, quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos, ut podagram vel calculum; non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.* Epistolarum. Pars I. epist. 99. V. ancora Pars II. epist. 54 in fin. e 104.

(52) Dell'eurema cartesiano *cogito ergo sum* molti fecero onore a Plauto, ed altri a S. Agostino. Di Plauto ricordarono, che nell'Anfitrione, Sosia ridotto in disperazione da Mercurio, che preso aveva la figura di lui, riesamina se stesso e cerca, se dubitar possa della sua personale identità.

Sed quum cogito, equidem certo idem sum, qui semper fui.

Che la consapevolezza del pensiero serva ad ognuno di pruova della propria identità, è una verità tanto comune, quanto nota a ciascuno è la coscienza. Non è dunque questo il senso, nel quale Cartesio adoperò il principio *cogito ergo sum*. S. Agostino si valse dello stesso principio in due sensi. In uno dice che l'uomo ricava l'idea dell'esistenza dal sentirsi *Essere intelligente* (De libero arbitrio Lib. II Cap. II). In un altro se ne vale per dimostrare che v'ha in noi una qualche immagine della Trinità. Nel primo senso v'ha una somiglianza tra 'l suo concetto e quello di Cartesio: nel secondo v'ha una semplice figura. V'ha una lettera di Cartesio, nella quale risponde all'accusa di plagio, che i suoi avversari gli facevano per rispetto al luogo di S. Agostino. La sua risposta è tanto ingenua, quanto vera, dapoichè in essa si onora in primo luogo di essersi scontrato col pensiero di S. Agostino, ed indi fa osservare che del principio *cogito ergo sum* non si credette mai inventore, per essere una verità tanto ovvia, quanto cade naturalmente nel pensiero d'ognuno; ma che di quello si servì per dimostrare l'esistenza e gli attributi d'una sostanza immateriale diversa dalla corporea. La sua lettera è come segue:

« Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de Saint Augustin auquel mon *je pense, donc je suis*, a quelque rapport; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi qui pense est *une substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel, qui sont deux choses fort différentes; et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle auroit pu tomber sous la plume de qui que ce soit; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec Saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. Le peu que j'ai écrit de métaphysique est déjà en chemin pour aller à Paris, où je crois qu'on le fera imprimer; et il ne m'en est resté ici qu'un brouillon si plein de ratures que j'aurais moi-même de la peine à le lire, ce qui est cause que je ne puis vous l'offrir; mais sitôt qu'il sera imprimé, j'aurai soin de vous en envoyer des prémices, puisqu'il vous plait me faire la faveur de le vouloir lire, et je serai fort aise d'en apprendre votre jugement ».

Lettre CXVIII. Tome II. Correspondance de l'année 1640.

(53) L'onore di tal riforma è stato comunemente dato a Leibnitz, che all'assioma *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, aggiunse la limitazione, *nisi sit intellectus ipse*. Ma per verità Leibnitz altro non fece, che ripetere quel che Cartesio aveva detto, o tutto al più ridusse in formola il pensiero di lui. *Atque ex eo satis patet quod vulgo philosophi in scholis pro axiomate posuerunt, nihil esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu in quo tamen certissimum est ideas Dei et animae rationalis numquam fuisse (De methodo* §. IV.) Che altro è il concetto dell'anima razionale, se non *intellectus ipse?*

(54) Grandissima fu la venerazione, che il p. Malebranche riscosse da tutti i dotti del suo tempo, non solamente come metafisico, ma come fisico e matematico insieme. Suo allievo nelle matematiche fu il celebre marchese de l'Hôpital; e suo corrispondente fu Giacomo Bernulli, il quale gloriossi di essersi scontrato colla opinione di Malebranche intorno alla durezza de' corpi. Lo stesso Locke, che professò principî affatto contrarî, nel libro, nel quale di proposito oppugnò la proposizione, *che tutto veggiamo in Dio*, commendollo, come uomo profondo ed acuto (Opere Postume di Locke). Arnaldo

acerrimo contraddittore de'principi filosofici, contenuti nel libro della *ricerca della verità*, e de' teologici, esposti nell'altro *della natura e della grazia;* parlando delle censure fatte al secondo de' libri testè mentovati, soggiugne: « Ciò non impedisce, che io abbia sempre una grande stima del suo ingegno, del pari che della virtù e pietà sua. Egli scrive in un modo sì nobile e vivace, da far temere, che (contra le sue proprie regole) non abbagli il lettore colle grazie del suo discorso; mentrecchè pretende persuaderlo colla forza degli argomenti (Lettre au Marquis de Roucy du 4 Janvier 1682 T. II. Oeuvres d'Arn. pag. 116). Leibnitz in fine encumiollo come profondo pensatore ed elegante scrittore (Leibniziana Oper. T. VI pag. 304). Narra Fontenelle nell'elogio che di lui scrisse, non essere mancato alcun dotto straniero, il quale venendo in Parigi, non desiderasse di conoscerlo, e di prestargli un omaggio di ammirazione, a segno che nel tempo della guerra del Re Guglielmo, un ufficiale inglese prigioniere compiacevasi di essere mandato a Parigi, perchè ivi avrebbe avuto l'opportunità di soddisfare due suoi grandi desideri, di vedere cioè Luigi XIV, e il Padre Malebranche, il quale fu ancora visitato da Giacomo II re d'Inghilterra (Hist. de l'Academ. Royale de sciences 1715 pag. 113). Il signor di Montmort, autore della pregiata opera, che ha per titolo, *analisi de' giuochi di azzardo*, scrivendo a Niccola Bernulli rende la seguente testimonianza al libro *della ricerca della verità*. « Da per voi giudicherete della precisione e chiarezza delle idee, e della sublimità dell'ingegno e della invenzione, che risplendono ne' trattati metafisici di questo grande uomo ». (V. la lettera impressa infine della seconda edizione della *ricerca della verità*). Tanto applauso non bastò a far penetrare nelle scuole la *ricerca della verità*, e a farne un libro d'insegnamento. Leibnitz, comechè fosse stato per analogia di sistema, difensore delle cause occasionali, o cercato avesse di raddrizzare il senso del *suo vedere in Dio;* purtuttavolta non potè non dire, che la metafisica di Malebranche è l'ultimo grado di esaltamento della filosofia cartesiana.

(55) Bernardo Nieuwentyt, medico e matematico Olandese, nato nel 1654 e morto nel 1718, scrisse nel suo dialetto il libro, che ha per titolo, *vero uso della contemplazione dell'universo, per convincere gli atei e gl' increduli;* trasportato di poi nell'idioma francese da Noguez colla epigrafe *l'esistenza di Dio dimostrata per le maraviglie della natura.* Quest'opera racchiude una compiuta dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio, ricavata da una triplice sorgente di argomenti, cioè dalla struttura del corpo umano; dagli elementi naturali; dagli astri o da' fenomeni astronomici. L'autore preferì gli argomenti fisici a' metafisici, 1.° perchè molti altri avevano già detto tutto quello, che intorno a tale argomento potevasi desiderare; 2.° perchè considerò essere più facile agli atei rispondere con sottigliezze alle dimostrazioni astratte, che resistere alla evidenza delle opere della natura; 3.° perchè gli argomenti fisici son più atti a persuadere quelli, che senza essere atei, vacillano per incertezza di opinione; 4.° finalmente perchè essendo questa la via più facile, e più adattata alla comune intelligenza; è ancora la più utile alla istruzione della generalità degli uomini. Checchè siesi detto della prolissità delle sue descrizioni o della semplicità del suo dire; non è meno vero che quel lavoro è una guida utilissima alla contemplazione della natura, e spezialmente per la parte anatomica e fisiologica, de' quali studi tanto quella età in generale, quanto l'Olanda in particolare si distinse sopra tutte le altre genti di Europa. Il primo libro della cennata opera, è un egregio trattato *de fabrica hominis.* Le altre due parti sono altrettanto accurate, comechè si trovi oggi in esse qualche cosa di emendabile per rispetto alle conoscenze fisiche e chimiche, che allora non si avevano. Le due contemplazioni preliminari, per le quali l'autore s'introduce nell'analisi

dell'uomo sono affatto cartesiane. Ivi la sostanza pensante si presenta alla mente, come un contrapposto della materiale, e da questa prima nozione nascono le altre della causa prima e de' suoi infiniti attributi. In somma di rincontro all'utilità o a' pregi dell'opera scompariscono i piccioli nei, che sono stati rilevati, e con malignità esagerati da quelli, a' quali dispiaceva l'argomento. Nieuwentyt la scrisse contra gli atei e i materialisti del suo tempo, e spezialmente contra il suo concittadino Benedetto Spinoza, ch' egli cita come il modello degli atei. In parlando della dottrina di costui o di qualcuno de' metafisici fisiologisti avremo l'occasione di riprodurre talune sue giudiziose osservazioni. Scrisse egli ancora di proposito, e nel proprio idioma una confutazione dello stesso Spinoza publicata in Amsterdam nel 1720, vale a dire due anni dopo della sua morte; ma ignoriamo se di quest'opera fosse fatta traduzione in altra lingua, o se sia stata dimenticata insieme collo scrittore, che formato aveva il suggetto della confutazione.

(56) « Tal è (son suoi detti) il sentimento d'un filosofo che gode la stima del mondo, e che comincia la sua logica colla seguente proposizione: *omnis idea ortum ducit a sensibus* (Gassendi). Riconosco nondimeno, che non tutte le idee nostre sono state nei sensi, tali quali trovansi nell'animo; ma pretende per lo meno, che siemo state formate da quelle che son passate pe' sensi, o per *composizione*, come quando dalle immagini separate dell'oro o d'una montagna, formasi una montagna d'oro; o per ampliazione e diminuzione, come quando dalla immagine d'un uomo d'ordinaria grandezza formasi un gigante o un pigmeo; o per adattamento e proporzione, come quando dall' idea d'una cosa conosciuta formasi l'immagine d'un'altra che non si conosce. E così concepiamo Dio (il quale non può cadere ne'sensi) sotto l'immagine d'un venerabile vecchio ».

« Giusta questo concetto, quantunque le idee nostre non fossero tutte simili a un particolare corpo da noi veduto, o che abbia una volta colpito i sensi; non ci rappresenterebbero nulla che non fosse entrato in noi per mezzo de'sensi, almeno in parte. E per conseguente tutto concepiremmo per mezzo d' immagini simili a quelle che formansi nel cervello, quando veggiamo, o immaginiamo i corpi ».

« Ma quantunque la cennata opinione gli sia comune con molti filosofi scolastici, nondimeno non temerei di affermare che è assurdissima e contraria tanto alla religione, quanto alla vera filosofia. In fatti, volendo soltanto dire, quel che è chiaro, nulla concepiamo tanto distintamente, quanto il proprio pensiero, e quanto la proposizione, *penso*, *dunque esisto*. Ora non potremmo avere alcuna certezza della cennata proposizione, se non concepissimo distintamente quel che è l'*essere* e il *pensare*. Nè fa uopo domandarci la spiegazione di tali vocaboli, perchè son del numero di quelli, che tutti gli uomini comprendono, e che diverrebbero oscuri, se si volessero spiegare. Se dunque non può negarsi, che abbiamo in noi le idee dell' essere e del pensare, domando io per quali sensi sono esse entrate? Son forse luminose o colorate per dirsi entrate per la vista; di suono grave o acuto per dirsi entrate per l' udito; di buono o di cattivo sapore per dirsi entrate per lo palato; fredde o calde, dure o molli, per dirsi acquistate col tatto? Che se si dica essere formate da altre immagini sensibili, si additi quali sieno le immagini da cui pretendesi che sieno formate, e come ciò abbia potuto intervenire, se per composizione, o per ampliazione, o per diminuzione, o per proporzione? Che se non puossi rispondere nulla di ragionevole, è necessità convenire, che le idee dell'*essere* o del *pensiero* non traggono in verun modo origine da'sensi, ma che l'anima ha la facoltà di formarle da per se; quantunque spesso avvenga che l'esercizio di una tal facoltà sia suscitato da qualche cosa che colpisce i sensi. Non altrimenti un pittore può essere indotto a formare un quadro per lo danaro che gli si promette, senza che possa dirsi, che il quadro trae l' origine dal danaro ». *Première Partie Chap. I.*

(57) V. la terza e la quinta meditazione di Cartesio, e spezialmente le due seguenti definizioni:

Ideae nomine etc. « Il nome d'idea è da me inteso per quella forma del pensiero, di cui divengo consapevole per mezzo della immedista percezione dello stesso pensiero; per modo che io non posso col discorso nulla esprimere, di cui non abbia in me l'idea della cosa significata colle parole, purchè io chiaramente intenda quel che dico ».

E l'altra definizione *per realitatem objectivam etc.* « Per la *realità obbiettiva* d'una idea intendo l'*entità* o l'Essere della cosa rappresentata dalla stessa idea, per quanto l'entità si trova nella idea. Allo stesso modo può dirsi *una perfezione obbiettiva* o un *artifizio obbiettivo;* dapoichè tutto quel che noi concepiamo di esistente negli obbietti delle idee, tutto in queste idee si trova obbiettivamente, o per rappresentazione ».

(58) Sono notabili in Arnaldo le seguenti esitazioni intorno al concetto della percezione e delle idee. Nelle definizioni del Capo V *delle vere e delle false idee:*

3.° Je prends aussi pour la même chose l'idée d'un objet et la perception d'un objet. Je laisse à part, s'il y a d'autres choses à qui on puisse donner le nom d'idée.

4.° Je dis qu'un objet est présent à notre esprit, quand notre esprit l'apperçoit et le connoit. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet, préalable à la connoissance, et qui soit nécéssaire à fin qu'il soit en état d'être connu.

Negli assiomi.

6.° Rien ne nous est plus certain que la connoissance que nous avons de ce qui se passe dans notre ame, quand nous nous arrêtons là. Il m'est très certain, par exemple, que je conçois des corps, quand je crois concevoir des corps; quoiqu'il puisse n'être pas certain, que les corps que je conçois, ou soient véritablement, ou soient tels que je les conçois.

7.° Il est certain, ou par la raison, en supposant que Dieu ne sauroit être trompeur, ou au moins par la foi, que j'ai un corps, et que la terre, le soleil, la lune, et beaucoup d'autres corps, que je connois comme existans hors de mon esprit, existent véritablement hors de mon esprit.

E nelle dimande.

4.° Je suis assuré que je connois des corps, quand je pourrois douter s'il y en a qui existent; car il me suffit que je les connoisse comme possibles. Et, quand je connoîtrois un corps comme existant, qui ne le seroit pas, je me tromperois en cela; mais il ne seroit pas moins vrai, que ce corps seroit objectivement dans mon esprit, quoiqu'il n'existât pas hors de mon esprit.

5.° Quand mes sens ne pourroient m'assurer de l'existence des choses matérielles, la raison m'en assureroit, en ajoutant à mes sentimens, que Dieu ne sauroit être trompeur. Et, si je n'en étois pas entièrement assuré par la raison, je le saurois au moins par la foi etc. V. il Cap. V per intero.

(59) V. Cap. III §. V. VI. VII e VIII.

Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.

Six propositions qui font voir de quoi l'ame est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps, que pour elle même.

(60) Il libro di Bossuet servì di esempio a molti per trattare il medesimo argomento. Il rinomato autore *della verità della religione Cristiana*, Giacomo Abbadie, publicò nel 1692 un picciol trattato, che ha per titolo, *l'arte di conoscere se medesimo, o ricerca delle sorgenti della morale.* Ma quantunque l'autore fosse uno de'più profondi metafisici dell'età sua, purtuttavolta non toccò la parte intellettuale dell'uo-

mo, e limitossi all'analisi de' bisogni, degl'istinti e degli appetiti, da' quali dedusse l'indole delle passioni, e per conseguente i doveri e le obligazioni. Cotesto saggio è d'un merito inferiore a quello, che è universalmente riconosciuto nell'egregio libro intorno alla verità della religione cristiana. Astrazion fatta dalle pruove della rivelazione, bella e luminosa è nel cennato libro la dimostrazione del passaggio dalla religione naturale alla giudaica, e da questa alla cristiana; d'onde risulta, che il cristianesimo in sostanza è la purissima religione naturale, perfezionata dalla infallibile autorità divina. L'autore nacque nel 1654, e morì nel 1727.

(61) V. il libro *de principiis et originibus*.

« Lo spirito umano (son parole di Bacone) per poco che sia coerente a se medesimo, è obligato per invincibile necessità di correre alla ipotesi degli atomi, i quali sono i veri Esseri materiali, dotati di forma, di dimensioni, capaci di luogo, e forniti di vantaggio d'impenetrabilità, di forze, di tendenze, di movimenti. Mentreccbè i corpi naturali periscono, l'atomo è immutabile e eterno. In fatti i composti di grande volume son soggetti a innumerevoli dissoluzioni, le quali per loro stesse variano all'infinito; d'onde segue necessariamente che quel che rimane immutabile, è quasi come una spezie di centro fisso, o sia un che di potenziale e d'infinitamente picciolo ».

(62) *Alterum genus est reflexarum actionum, quibus intellectus seipsum suasque functiones intelligit, ac specialim se intelligere animadvertit. Videlicet hoc munus est omni facultate corporea superius: quoniam quicquid corporeum est, ita certo loco, sive permanenter, sive succedenter, alligatum est, ut non versus se, sed solum versus aliud diversum a se procedere possit.*

Syntagma Philos.

Physic. Lib. IX. *de intellectu.*

(63) Vuolsi notare, che la distinzione delle qualità sensibili in primarie e secondarie non è di Locke, il quale se ne attribuì il vanto, ma di Cartesio. Vedi sopra a pagina 137 e 143. Ciò non pertanto Locke parlando delle prime dice: « chiamo qualità *originarie* e *prime* de' corpi quelle che non possono essere da' medesimi separate, come la solidità, l'estensione, la figura, il numero, il moto o la quiete. Le cennate qualità producono in noi idee semplici, e ognun può, a mio avviso, accertarsene per la propria sperienza ». Lib. II. Cap. VIII. §. 9.

Del pari notabile è, che l'autore diede delle *qualità secondarie* la medesima spiegazione, che ne avevan dato Cartesio e i cartesiani, e quasi ne' medesimi termini, e ciò non pertanto volle arrogarsene il merito. V. la nota di Coste al §. 14 del capitolo testè citato. Più notabile ancora è, che Locke parlando, nel capo XIII dello stesso libro, dell'estensione e dello spazio, attribuì a' cartesiani l'opinione che tutte le qualità sensibili, quali si fossero, non sieno altro che estensione. E quantunque fosse stato di ciò avvertito dal suo traduttore M. Coste, non volle convenire, che Cartesio e i cartesiani avevano prima di lui distinto l'estensione dalle qualità secondarie; e avevano al par di lui definito il caldo, il freddo, gli odori, e i sapori, come sentimenti posti in noi, che non hanno alcuna somiglianza co' corpi che li producono, e che possono essere spiegati come gli effetti d'un potere, che i cennati corpi hanno di suscitargli. Bayle avvertì e publicò in più lettere il volontario equivoco di Locke. V. la nota di Coste al §. 25 del capo XIII del secondo libro di Locke. Più coerente a se stesso sarebbe stato Locke, se dando a' sensi o alla realità de' corpi più, che ad essi non concedevano i cartesiani; in luogo di arrogarsi un tal vanto avesse rettificato il concetto della cennata scuola, e non fosse al par di quella caduto nel fallo di supporre qualità occulte ne' corpi, che tramandano il calore, i sapori e gli odori; o ne' sensi no-

stri impressioni senza causa, che vuol dire illusioni e false apparenze della natura. V. sopra a pagina 185, 186.

IMMATERIALITA' DELL' ANIMA (pag. 188).

(64) La quistione, se Dio possa aggiugnere alla materia la facoltà di percepire e di pensare, è una di quelle controversie, che posson dirsi figlie della presunzione filosofica, nelle quali perdevasi l'antica metafisica. Piacque a Locke dimostrar possibile e ancora probabile l'affermativa: a taluni altri è sembrata insolubile per difetto dell'umana ragione: ad altri infine è paruto, che fosse solubile, per una dimostrazione ricavata dalla natura stessa delle cose, e che il lasciarla nello stato di dubbio fosse ingiurioso agli attributi di Dio, del pari che alla virtù intellettiva dell'anima umana. Quale di queste tre opinioni seguiremo?

Prima opinione. Gli argomenti de' quali si vale Locke, sono di tre generi. Il primo è ricavato dalla disposizione data da Dio ad alcune parti della materia, le quali sono estranee e superiori alla essenza della materia stessa. Se dà alle piante la virtù vegetativa, agli animali il senso, il moto volontario, e per conseguente la volizione; può dare ancora ad un' altra spezie di animali la volizione insieme col pensiero e con la ragione. Se si dica che può far quello e non questo, è lo stesso che limitare la onnipotenza di Dio: è una decision presontuosa, che ha per suo fondamento l' ignoranza, o sia l' incapacità di spiegare la causa di tal fenomeno. E se si assuma, che tali facoltà distruggerebbero l' essenza della materia, si risponderebbe, che la distruggerebbero egualmente la virtù vegetativa delle piante e la sensitiva degli animali. Ma in realtà nè quella nè questa distruggono l' essenza della materia, la quale conserva sempre le sue qualità proprie, l'estensione cioè e la solidità; nascendo le altre virtù da qualità, aggiunte alla materia stessa dalla onnipotenza del Creatore.

Similmente può Dio creare una sostanza materiale, estesa e solida senza darle alcuna virtù attiva, e una sostanza immateriale priva di qualunque attività. Se può fare ciascuna di queste due cose, perchè dar non potrebbe ad ognuna di esse il moto volontario? Se si dice, che può darlo alla immateriale e non alla materiale, converrà dimostrare come e perchè l' una e non l'altra ne sia capace. Ma questa dimostrazione non può esser fatta, perchè è del pari incomprensibile per noi, come il moto volontario si eserciti dalle sostanze materiali e dalle immateriali, perchè incomprensibile ancora è, come la materia eserciti la gravitazione verso la materia, l'attrazione magnetica, il periodico rivolgimento de' pianeti intorno al Sole ec. Da ciò si desume non poter noi stabilire, come sole qualità essenziali della materia la solidità e l'estensione, e dover anzi confessare, che ignoriamo egualmente le qualità così delle sostanze materiali, come delle immateriali.

Il secondo genere di argomenti fu ricavato dalle obbiezioni degli avversarì, e spezialmente del dotto vescovo di Worcester Edoardo Stillingfleet. Ma in questa parte Locke si prefigge di redarguire la critica del suo avversario, e non di rischiarare la controversia. Volendo fare una severa disamina delle diverse opinioni intorno alla quistione della *materialità*, ci piace non attenerci per ora al criterio dell'uno più che dell'altro; il perchè comprenderemo gli argomenti di Stillingfleet tra quelli, che sostengono la terza opinione, e ne esamineremo il giusto valore.

Il terzo genere di argomenti è tratto dall'autorità degli antichi e degli stessi padri della Chiesa. Se parlasi de' filosofi del gentilesimo (dice Locke), costoro non han saputo concepire l'anima se non come una materia *sottile*, simile al *vento*, al *fuoco*, al-

l'*etere*, all'*ombra* o a quella tenebrosa *quinta natura* immaginata da Aristotele, di cui fa menzione Cicerone nelle *quistioni tusculane* (Capo XXVI). Che se si ricorra al concetto fattone da'padri, nissuno di costoro imprese mai a dimostrare, che non potesse la materia ricevere dalla mano del Creatore la potenza di sentire, di percepire o di pensare.

Quantunque l'autorità delle altrui opinioni sia estranea agli argomenti logici, pei quali si cerca conoscere, se l'immaterialità dell'anima sia una quistione filosoficamente solubile; pur tuttavolta la falsa autorità de'essere rimossa, perchè è un fatto supposto, il quale entrar non dee tra gli elementi del giudizio. Poteva Locke trovare per suo compagno Aristotele, ma non Platone nè Cicerone, i quali considerarono le anime umane, come una emanazione della divina sostanza; e per addurne uno, tra molti esempî, ricorderemo il bel luogo delle tusculane, in cui parla lo stesso Cicerone, e non altro interlocutore; luogo nel quale espose un pensiero di Platone, che egli accettò come suo.

Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim in animis mixtum atque concretum, aut quid ex terra natum atque fictum esse videatur: nihil ne aut humidum quidam aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt. Nec invenietur unquam unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, coeleste et divinum est, *ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vere Deus ipse qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens* (Tusculan. Lib. I. §. XXVII).

E quanto all'opinione degli altri filosofi antichi, senza negare che molti non seppero altrimenti concepire l'anima, che come una materia lieve ed eterea; avrebbe potuto Locke considerare che da una parte l'imperfezione dell'umano linguaggio, e dall'altra la similitudine, colla quale siam soliti spiegare le cose invisibili per le visibili, non permettono che possa fondarsi sodo argomento sull'allegorico significato de' vocaboli, spezialmente in bocca a' poeti, de'quali non mancò di fare uso. Supposta è pure l'autorità de' padri della chiesa, de' quali abbiam veduto qual fosse la dottrina, intorno alla immaterialità dell'anima (sopra a pagina 70 e seg.). Laonde i tre generi d'argomenti, co'quali Locke intese dimostrare la possibilità della sua ipotesi si riducono ad un solo, a quello cioè che pretese ricavare dalla natura stessa delle sostanze create.

Seconda opinione. La seconda opinione è propria degli scettici, i quali risguardano come indifferenti molte delle più importanti quistioni della filosofia intellettuale, e son soliti trattarle come sottilità metafisiche. L'indifferenza loro prende il color della modestia, perchè si fonda sopra la certezza della mente umana. Ma il rabbassare la virtù intellettiva dell'anima oltre i limiti segnati dalla natura, o è un rinunziare voluntariamente a' mezzi dell'investigazione del vero, o un rinegare se stesso.

Terza opinione. Rimossa la seconda opinione, non v' ha che l' affermazione o la negazione della ipotesi di Locke. Per noi l'immaterialità dell'anima è direttamente e indirettamente dimostrabile.

DIMOSTRAZIONE DIRETTA.

1.° L'idea di sostanza immateriale (per non dire spirituale), che noi formiamo dell'anima, è una idea complessa formata dalle idee semplici, che ricaviamo dalle operazioni del nostro proprio spirito. Ogn'idea complessa può essere tanto chiara, quanto

il sono le idee semplici, che la formano. Ora tali essendo in noi le idee del *pensare*, dell'*intendere*, del *volere*, del *conoscere*, del *poter comunicare il moto* al corpo nostro, o a' corpi esterni, del *potere arrestare il moto* loro comunicato, io somma del pensare del volere e del potere; dall'unione che facciamo di queste facoltà, come inerenti al medesimo subbietto, noi formiamo l'idea complessa d'uno *spirito*, o d'una *sostanza immateriale*.

Allo stesso modo procedendo, quando uniamo insieme le idee di *solidità*, di *coesione* delle parti, e di *mobilità*, o sia della capacità di esser mosso, formasi in noi l'idea d'un altro subbietto o sia sostanza, nel quale le dinotate qualità sono coesistenti, e che chiamiamo *materia*. Ognuna di queste due idee complesse è tanto distinta quanto l'altra. Da solo difetto di riflessione può nascere l'opinione di coloro, i quali credono che i nostri sensi ci presentino soltanto cose materiali; dapoichè ogni atto di sensazione ci fa conoscere cose materiali e spirituali insieme, come per esempio, nell'atto ch'io veggio o sento, conosco che v'ha fuori di me un Essere corporeo, il quale è l'obbietto della sensazione, e so d'un modo ancora più certo che v'ha dentro di me un Essere spirituale, il quale vede e sente. Io non potrei certamente evitare di essere convinto in me medesimo, che questa è l'azione d'una materia diversa dalla sensibile, la quale non potrebbe nascere senza un Essere pensante ed immateriale.

Questo argomento è di Locke (Lib. II. Cap. 23. §. 15), e fugli obbiettato tanto da Stillingfleet quanto da Leibnitz (V. sop. a pag. 188), onde redarguirlo della più patente contraddizione, quando propose e sostenne l'ipotesi della materialità dell'anima.

2.° La materia non pensa, nè possiam noi immaginarla come capace del pensiero. Le sue parti son simili al suo tutto, sì che il supporre un Essere materiale pensante conterrebbe uno de' due seguenti assurdi: o che fosse un Essere pensante composto di parti non pensanti: o che la materia non pensante ne' suoi aggregati il fosse ne' componenti suoi, cioè quando una tal virtù volesse attribuirsi agli *atomi*, o sia alle minime sue particelle. Ciascuna delle due cennate ipotesi sarebbe un parto di sregolata fantasia, dapoichè non avrebbe veruno appoggio nella realità delle cose naturali. Unite insieme quante parti volete della materia, e date loro quella forma che più vi piaccia, esse acquisteranno una diversa conformazione, e costituiranno le une a rispetto delle altre differenze di località, le quali non daranno mai al composto loro una virtù propria, nè una virtù diversa di quella de' componenti. E per l'opposito dividete e suddividete la materia in quanto minime particelle vi piaccia, ed attenuatele indefinitamente insino a renderle impalpabili o invisibili; la loro trasformazione potrà servire di strumento ad una forza estranea, che imprima ad esse il moto, ma non cangerassi mai in una virtù propria capace di operare qualunque mutamento nelle altre parti della materia stessa. E se dopo averla così divisa ed attenuata tornerete a consolidarla e a restituirla nello stato primiero, ella tornerà pure nello stesso stato di passività, in cui prima era. Dal che segue che l'essenza della materia è sempre la stessa, e che la mente umana non può concepirla diversa nel tutto, o in qualunque delle sue parti, senza cadere nella contraddizione che possa nello stesso tempo essere e non essere la medesima cosa.

Se ciò non ostante si volesse supporre come possibile che una modificazione del suo essere le facesse acquistare una virtù contraria a quel che chiamasi *essenza*; una tal modificazione non potrebbe venirle se non dal moto. Imperciocchè in due stati soli possiam noi raffigurarla, o nella quiete o nel moto. Non potrebbe la modificazione nascere dalla quiete, perchè in tale stato ella è inerte, passiva, e incapace di qualunque azione. Ora se il moto potesse comunicarle quella virtù, che non ha nè può avere nello

stato di quiete, ne seguirebbe che i pensieri prodotti dal moto sarebbero necessariamente accidentali e limitati. Imperciocchè essendo le parti di questo aggregato pensante prive per loro stesse di pensiero, non potrebbero esse regolare il proprio moto. Molto meno potrebbero essere regolate dal pensare dell'aggregato intero, perchè il moto dovrebbe precedere il pensiero, non essendo questo il principio ma la conseguenza del moto stesso. Quindi questo pensiero sarebbe privo di libertà, di potenza, di scelta, e di azione qualunque; o sia il pensiero non sarebbe regolato da veruna ragione o sapienza. Laonde un Essere così fatto non sarebbe più perfetto nè più saggio della materia grezza, perchè tutta la virtù sua dipenderebbe da un moto irregolare ed accidentale d'una sostanza per se stessa cieca, senza pensiero originario e senza cognizione; anzi soggetta a riceverla da una forza esterna, e però incapace così nel tutto come in ciascuna delle sue parti, di regolare i propri pensieri, e lo stesso proprio moto.

Quest'altro argomento è pure di Locke (Libro IV. Cap. X. §. 14, 15, 16, e 17), sebbene da lui adoperato per dimostrare l'immaterialità dell'Ente supremo. Ma come non vedere l'affinità di queste due quistioni.? Quantunque esse distino tra loro dall'increato al creato, pur tuttavolta si scontrano in un punto comune, cioè nella diversità della sostanza spirituale dalla materiale, e nella immutabilità delle essenze loro.

3.° Le idee semplici, io *penso*, *voglio*, *esisto*, e tutte le prime verità, che il senso intimo ci scopre, producono in noi una certezza per lo meno eguale a quella delle sensazioni. La stessa certezza, che accompagna ciascuna delle idee semplici, è comune all'idea complessa, che ne è il prodotto. Cotesto prodotto non è se non una induzione ricavata dal pensare, dal volere, dall'essere, dal potere, considerati come effetti della causa pensante, la quale conosce e vede in se medesima gli stessi attributi suoi. Adunque l'idea complessa della sostanza immateriale, nella quale si uniscono tutti i cennati attributi, è una verità intuitiva propria della ragione, e come tale è evidente e certa più che ogni altra verità dimostrata.

4.° Nel determinare la natura o l'essenza della sostanza immateriale, la mente umana procede per via di *esclusione*. Ella esamina prima quel che la diversifica dalle altre sostanze, o sia quel che non è o non può essere, ed indi determina quel che è o può essere. Ciò non pertanto siccome non l'è dato il conoscere direttamente la natura della sostanza, così non può affermare colla stessa certezza, colla quale nega. Non è materia, ella dice, perchè non è estesa nè solida: è diversa dalla materia, perchè muove e non è mossa: è maggiore della materia, perchè le soprasta, la modifica, la muta, e ne dispone come di cosa interamente passiva all'azion sua. Può dunque dire con certezza è una sostanza o un subbietto *immateriale*.

5.° Ciò che si muove per una causa estrinseca, o per una forza impressagli, è diverso dalla forza motrice; è tanto diverso, quanto l'azione l'è dalla passione. Ora l'attributo principale delle sostanze animate è la virtù di muovere le cose inanimate; siccome per contrario la qualità caratteristica della materia, è l'inerzia, o sia l'incapacità di muovere se stessa. Adunque l'essenza di quella sostanza è diversa da questa. Dalla diversità dell'essenza segue pure la diversità dell'origine: la materia è composta, mutabile e per conseguente estinguibile: l'anima è semplice immutabile e per conseguente eterna. Questo argomento è di Cicerone, che lo tolse da Platone, il quale sopra lo stesso principio fondò la dimostrazione della immortalità dell'anima (*Somn. Scip. C. IX.*).

6.° L'aspetto dell'universo ci presenta due sostanze, o subbietti distinti ciascuno per proprietà o attributi non solamente diversi, ma tra loro incompatibili. Tali sono la *materia* e lo *spirito* o sia l'intelligenza: l'uno è inerte e l'altro attivo: l'uno è

mosso e l'altro muove: l'ano è posto nello spazio e però solido, ed esteso, l'altro fuori di esso, e però semplice, uno, indivisibile. L'essenza dell'uao dunque è per necessità diversa da quella dell'altro, a segno cho aon si può concepiro l'immedesimazioae dell'nao nell'altro, senza offeadere il priacipio della contraddizione.

Le due sostanze, cho aell'uaiverso soao l'uaa fuori dell'altra, trovansi nell'uomo, picciolo e mirabile simulacro dell'uaiverso medesimo, uaite insieme. La causa estrinseca, che muovo e regola l'uaiverso sta nella volontà, nella potenza o nella iatelligenza del sommo Fattoro di tatte le cose. Nel picciolo moado dell'uomo la causa o sia la forza motrice sta nella volontà, nella poteaza, e aella iatelligenza d'uno spirito presento nel corpo, consapevole di se stesso, o capace di conoscero quel che la parte materiale dell'uomo ha di comune col moado esteriore, e quel che il suo principio iatelligente ha di comune colla mente creatrice o regolatrice di tutta la aatura. Ora la comparazioae del picciolo mondo dell'uomo coll'uaiverso svela alla mento umana due verità, una certa ed intuitiva, l'altra verisimile, ma di quella spezie di verisimiglianza che più si approssima al vero, e che aello stato dell'umana cognizioae si scambia colla verità o colla certezza assoluta: la verità intuitiva è, cho l'esseuza dell'anima è diversa da quella della materia, e che sarebbe impossibile, che da questa nascesse quella: la secoada verità poi è, che i feaomeui esterni dell'universo stanno a quelli della parte materiale di noi, come la mente creatrice dell'uaiverso sta allo spirito amano. L'analogia duaquo, dettata dalla stessa natura ammette somiglianza di sostanza tra le due cause intelligeati, o non mai tra la materiale e l'intelligente.

7.° La materia prima è ua eate incompiuto, incapace per se stesso di qualunque attività. Il moto, le forme, gli organi, in una parola la sua attitudiae a'tanti o prodigiosi composti, che formano l'universo, le vieue dalla sostanza iatelligento. Il congiuagimento di questa colla sostanza materiale la fa passare dallo stato incompiuto al compiuto. La corrispondenza tra l'intelligenza o la materia nasce da ua ordiae naturalo, costaate, aniforme, premeditato dall'infinita sapienza di Dio, il qualo quando ha dato alla materia gli orgaai per esprimero i pensieri, ha alla stessa associato la sostanza immaterialo capace del peasare e del ragionare.

Quest'argomento è di Leibuitz, spogliato de'colori dell'armonia prestabilita, ch'egli gli diede. Per verità, è più una spiegazione del modo come possa concepirsi l'unione della sostanza spirituale, che una dimostraziono della sua immaterialità. Ma esprime un concetto naturalo della ragioao, o dimostra cho l'armoaia prestabilita, spogliata dalle sue monadi, ha un foado di verità innegabile, quando venga espressa ne'termini coi quali suole la ragion comuao concepirla.

8.° L'idea della sostanza acquistasi da noi per gli attributi suoi, i quali determinaao la aatura del subbietto, a cui sono attaccati. Non soao da confoadero gli attributi co'modi o cogli accidenti, tolti o aggiuuti i quali, aon si muta la aatura del subbietto stesso. I modi per conseguente non possono mutare il genere della sostanza, aè per essi può concepirsi che una sostanza passi o si trasformi ia un'altra. Il pensare, il volere, il potere soao attributi della sostanza intelligente, e però aon possoao essere considerati aè presupposti, como modi della materia. Ciò premesso i fenomeni dello spirito possono essere in due solo maniere spiegati, o per l'unioao della materia con una sostanza iatelligente, o per un miracolo che l'Oanipotente operi volta per volta, sublimando la materia allo funzioai che ripugaaao alla sua aatura. Non può nè debbe spiegarsi por la via del miracolo qualuaquo fenomeao ordinario, perchè l'Autor della natura ha stabilito ua ordino costaate regolare ed uniformo, il qualo si succede o si riproduce sempro allo stesso modo, ed è stabilito sopra una concatenazione parimeati

perenne ed uniforme di cause e di effetti; perchè il miracolo spiegherebbe i fenomeni naturali per la sola onnipotenza di Dio, e toglierebbe alla mente umana l'investigazione della infinita sapienza o bontà di Lui; perchè renderebbe inutile l'ordine generale, o almeno lo renderebbe difettivo, quasi che fosse necessaria la mano del supremo Artefice dell'Universo a riparare un voto non preveduto nella sua prima formazione; perchè infine diminuirebbe l'opinione della maravigliosa connessione, che regna nelle sue leggi ed in tutte le parti, che lo compongono. Di coloro, che spiegar vogliono per la via del miracolo i fenomeni, de' quali la mente umana non può concepire le prime cause, pochi son di buona fede, perchè preoccupati da una eccessiva pietà; ma i molti favoriscono per tal modo lo *scetticismo*, e disservono del pari la religione e la ragione. Rimossa la spiegazione del miracolo, debbesi molto maggiormente escludere la recondita ipotesi delle *qualità occulte*, o sia di quelle *potenze accidentali*, separate dalle rispettive loro nature ed impresse nelle cose, quasi acciocchè producessero un effetto, il quale manca d'ogni altra causa naturale. Questa ipotesi generata dall'ignoranza e dalla tenebrosità delle scuole, non merita d'essere più mentovata. Per la qual cosa, dimostrata l'impossibilità della comunicazione e del passaggio degli attributi d'una sostanza all'altra; e rimosse le vie soprannaturali o misteriose, la sola spiegazione che una sana mente può dare de' fenomeni della ragione, è l'unione fatta da Dio d'una sostanza immateriale colla materia predisposta a riceverla.

DIMOSTRAZIONE INDIRETTA.

La dimostrazione indiretta della stessa verità nasce dagli assurdi, che risulterebbero dalla ipotesi della materialità, e da' vizi degli argomenti, co' quali è stata sostenuta.

1.° Crede Locke di non confondere l'idea della sostanza materiale con quella dello spirito quando ammette la possibilità, che ad una sostanza estesa o solida abbia Dio aggiunto talune qualità non proprie della essenza di quella, come il *moto volontario*, la *virtù vegetativa*, la *vita*, la *virtù sensitiva* ed altre simili; perchè son queste, dic'egli, proprietà d'una maggiore perfezione, le quali formano altrettanto modificazioni della materia, che rimane sempre la stessa sostanza. Così, non confondo io, soggiugne, l'idea della materia con quella d'un cavallo, quando considero in quella soltanto la solidità e l'estensione, ed in questo oltre alla solidità ed alla estensione, le qualità d'un animale dotato di virtù sensitiva o di moto volontario. In altri termini crede, che le modificazioni o i modi d'essere d'un subbietto, possano essere comuni ad un altro subbietto, comecchè di genere diverso. Cotesta ipotesi è per lo meno contraria all'esperienza della natura, e ripugna a' principî dell'umana concezione. In fatti non altrimenti si concepiscono da noi le modificazioni d'un suggetto, se non come altrettante limitazioni o variazioni, che provengono da cangiamenti propri del suggetto modificato, e dei quali la natura o sia l'essenza sua è capace. A tal modo spiegasi come la grandezza, la figura, il moto sieno altrettante variazioni della natura corporea; o come da una estensione limitata nasca la figura; o pure come il moto faccia variar questa nella grandezza, o nella circoscrizione. Che se talvolta trovisi in un suggetto qualità, di cui non intendonsi le combinazioni, deesi avere per certo che se ben si conoscesse la natura del suggetto medesimo, egualmente si concepirebbe come quelle date qualità ne risultino. In somma l'argomento di Locke procede da una ipotesi, che non solamente non è dimostrata possibile, ma che nello stato della nostra cognizione debbesi avere per impossibile. Impossibile per noi è il concepire, che le proprietà o gli attributi della sostanza spirituale sieno aggiunti alla materiale, non ostante che tali proprietà sieno

incompatibili colla natura del suggetto, a cui voglionsi credere attaccate. Il cennato argomento inoltre distrugge la differenza non solamente logica, ma reale tra i modi o accidenti, e le proprietà o attributi, la qual differenza rappresenta non già nomi, ma idee essenzialmente diverse tra loro.

2.° Presupposto che la virtù sensitiva degli animali, e il moto volontario, di cui questi sono dotati, potessero divenir modi della materia; progredendo Locke in ipotesi come in una gradazione di accidenti simili, crede egualmente possibile, che sia la materia arricchita del pensiero, della volontà deliberante, della ragione, e quindi della coscienza, della facoltà di astrarre, e di quanta altre facoltà è dotata l'umana intelligenza. Ma questa scala d'ipotesi è in due parti difettuosa: in quanto stabilisce un paragone tra cose dissimili: ed in quanto confonde i fenomeni della materia con quelli d'una sostanza certamente diversa. L'un difetto può dirsi vizio logico, e l'altro vizio scientifico.

Fermandoci per ora al primo, la gradazione delle ipotesi presuppone due requisiti, la possibilità o la somiglianza. Ora quale analogia potrà ravvisarsi tra i due estremi delle due serie di fenomeni paragonati tra loro, cioè tra la virtù vegetativa delle piante e il pensiero e la parola dell'uomo? Un simile modo di ragionare sarebbe logicamente permesso, se conoscendo noi tutte le qualità della materia, l'ultima di queste in una scala sempre crescente si toccasse così da vicino col primo e più comune fenomeno dello spirito, che in difetto d'altra spiegazione si potesse stabilire una conjettura di passaggio da quella a questo. Questa ipotesi sarebbe in tal caso fondata sulla possibilità e sulla verisimiglianza. Ma ognun sa quanto grande sia la nostra ignoranza per rispetto alle essenze reali delle cose, e quanto relativo e provvisionale sia lo stato dell'umana cognizione intorno alle medesime. Per questa ragione ogni salto da una ipotesi all'altra, e sia da una idea ignota ad un'altra più ignota, è un'assunzione gratuita, la quale ripugna alla ragione, e potrebbe solamente trovare posto tra le illusioni e i delirî della immaginazione. Del resto la natura stessa ha tracciato i termini così della umana cognizione come dell'ignoranza, e gli ha collocato in quel segno, nel quale finisce la sfera delle conoscenze utili alla destinazione delle sue creature; sì che, se da una parte è temerità il voler penetrare nelle cose a noi ascose, sarebbe dall'altra un rinegare le proprie facoltà, quando dubitassimo di quello che ci ha manifestamente palesato nell'ordine generale dell'universo e de' fenomeni suoi.

3.° Nella gradazione de' fenomeni della materia la virtù vegetativa è certamente il sommo grado di perfezione, di cui quella è capace; dapoichè la vegetazione presuppone l'organo, e questo indica la predisposizione della natura per farla atta a ricevere una forza attiva ed un moto interno soggetto a determinate leggi. La vegetazione in somma è una spezie di vita, ma questa differisce da quella che dicesi animale per una grande distanza, che non può essere passata per salto. La differenza sta nella virtù sensitiva, la quale presuppone la sensazione, siccome la sensazione presuppone la percezione, e questa una sostanza interna presente ma diversa dal corpo, dalla quale dipende il moto volontario. Cotesta qualità, che può dirsi uno de'principali caratteri della vita animale nasce non più da una forza impressa, ma da una volizione, conseguenza della percezione. In somma l'ultimo anello della perfezione della materia è la vita organica o sia la virtù vegetativa; siccome il primo della vita animale è la virtù sensitiva, o sia la sensazione. Ora tra quella virtù e questa non può farsi comparazione prima che non siesi dimostrata la natura della sostanza, che rende gli animali capaci di sensazione e di percezione. Nè basta presupporla, dapoichè si cade allora nel vizio

di spiegare un' ipotesi per l'altra, o sia di ragionare dall'ignoto al più ignoto. Ma diressi, donde presupponete voi, che la sensazione e la percezione negli animali nascano da una sostanza diversa dalla materia? La risposta è facile. Io non pretendo che mel concediate, che anzi voglio che in questo luogo l' abbiate come dubbio. La virtù vegetativa e la sensitiva sono certamente due fenomeni diversi e tanto distanti tra loro, quanto la forza passiva è diversa dall'attiva, e tanto basta perchè dall' un fenomeno non si possa argomentare all'altro. Per l'opposito se io dimostrassi, che la sensazione, la percezione e la volizione sono tre facoltà perfezionate e sublimate nell'uomo da una sostanza intelligente diversa dalla materia, potrei allora argomentare dal più al meno, e conietturare nella sfera delle cose possibili o verisimili, che le anime de' bruti appartengono ad uno di quelli ordini di sostanze immateriali, che a noi è dato congetturare e non vedere.

4.° Per meglio dichiarire la differenza tra la virtù vegetativa delle piante, e la sensitiva degli animali, giova sciorre le ambiguità, delle quali è pieno l'argomento di Locke: « Dio, dic'egli, trasforma in piante altre parti della materia, e dà loro tutte le proprietà della vegetazione, la vita, e la bellezza (come quella che veggiamo nel rosaio o nel mele), qualità estranee alla essenza della materia ». Ma che intende per qualità estranee alla materia? Forse il moto? Tutte le perfezioni della vegetazione, altro non sono che una magia del moto, aggiunto alla formazione degli organi; nè altro è la vita di quelle, se non la circolazione del succo nutritivo. Quanto poi alla bellezza, ella è aggiunta alla materia, come i delineamenti d'una bella statua al masso del marmo. La bellezza delle piante, e l' infinita varietà e vaghezza di tutte le parti della natura, sono l' impronta della sapienza del grande Artefice.

5.° Simile all' argomento di Locke è quello de' fisiologisti, i quali han preteso spiegare per le forze meccaniche tutti gl' interni fenomeni dell' anima. Equiparando essi gl' interni agli esterni, e non riconoscendo certezza se non ne' fenomeni osservati dai sensi, han preteso determinare i caratteri costitutivi d' ogni fenomeno, cioè l' *organo* considerato come principio del fenomeno, l'*occasione eccitante*, la quale determina l'organo a produrre il fenomeno, il *fenomeno stesso*, o sia l' effetto considerato come conseguenza delle due precedenti cause, e la *causa finale* o sia lo scopo, per lo quale il fenomeno è prodotto. Ma il principio del fenomeno nasce da una forza impressa nell' organo o sia da una causa sempre estrinseca all' organo stesso, quantunque non si possa il più delle volte spiegare come questa forza gli venga comunicata e dove risegga. I fisiologisti dunque son passati per sopra ad una verità ignota, e supplendo a questa con una ipotesi inconcepibile hanno scambiato la forza motrice dell'organo coll'organo stesso; e han dato alla materia organica quelle stesse facoltà, delle quali volle Locke dichiararla capace.

6.° Il moto è la pietra di paragone, colla quale Locke saggiò la capacità della materia. Dal perchè non possiamo spiegare il fenomeno dell' attrazione a qualunque distanza, e molto meno alla distanza di migliaia di leghe, conchiuse, che se la materia è capace del moto, può esserlo altresì della sensazione e del pensiero. Ma Locke presuppone una virtù o potenza sita nella materia, il che sarebbe degno solamente di quelli che vollero derivare il moto da principi materiali. Per l' opposito, se è vero, che l'azione del muovere ha il suo principio nella intelligenza e nella volontà del primo motore; che i corpi sono passivi al moto, come a qualunque altro modo di essere; che l' azione del muovere equivale a quella di fare esistere i corpi in un sito più che in un altro, e di conservare l' esistenza loro, sarà vero altresì che ella è una continuazione di quell' atto stesso che diede loro l' esistenza. E venendo al particolare dell'at-

trazione, noi non possiamo altrimenti concepirla che come un effetto della impulsione, che la sapienza divina ha regolato con leggi invariabili, fondato nelle naturali proporzioni della massa e della velocità. Son queste le leggi fisiche, che la ragione umana giustamente si glorie di scoprire. Acciocchè una parte della materia si appressasse all'altra in una data distanza, e con un determinato moto, chi è che ha stabilito la regola, che il moto debba essere in ragion diretta delle loro masse e in ragione inversa de' quadrati delle loro distanze? Questa regola necessaria al moto di tutti i corpi celesti e all'ordine dell'universo, è nella materia, o nella mente del suo motore?

7.° La possibilità che la materia fosse dotata delle qualità razionali dell'anima fu da Locke fondata sul falso presupposito di Cartesio e della sua scuola, che i bruti fossero dotati d'una virtù sensitiva, bruta anch'essa e meccanica; e che il moto volontario nascesse in loro da una forza impressa simile a quella d'un oriuolo, o d'una macchina che l'ha ricevuta dalla mano dell'artefice. E quantunque avesse egli deriso cotesta meccanica de'cartesiani, volle ciò non pertanto giovarsi di quel che costoro concedevano, e però stabilì come passaggi di gradazione la sensazione ed il moto volontario. Ma da'certesiani in fuori chi ha mai conceduto che quelle facoltà ne' bruti sieno modificazioni della materia? Quel che Locke suppone come concesso, è appunto quello che dovevasi dimostrare, e che dimostrato, avrebbe forse dato il maggior peso possibile agli argomenti suoi. Imperciocchè se noi avessimo potuto scoprire la causa delle cennate qualità, ci saremmo di molto avvicinati alla soluzione del nostro proprio problema, comunque grandissima sia la distanza tra la virtù sensitiva e l'intellettiva, tra la volizione e la volontà deliberante, tra la semplice percezione delle sensazioni e la ragione corredata di tutti gli attributi suoi, il pensiero cioè, il senso intimo, la coscienza, e la parola. Tanto è lontano che la generalità delle opinioni si accordi nel credere materiali le anime de'bruti, quanto è certo per contrario che la più sana parte de'filosofi ha creduto i bruti dotati anch'essi d'una sostanza immateriale, la quale nell'ordine degli Esseri intelligenti formi una di quelle spezie subalterne, di cui ignoriamo l'essenza, siccome ignoriamo del pari la nostra propria, e quella delle spezie a noi superiori.

8.° Riconosce Locke essere inconcepibile come la materia possa pensare, ma si rifugge alla onnipotenza di Dio, il quale avendo in altre creature aggiunto qualità estranee e superiori alla materia stessa, ben poteva darle ancora il pensiero, la ragione, e la volontà. Degli attributi dell'Essere Infinito, pare che l'onnipotenza sia il solo scudo, col quale sostiene l'autore un'ipotesi naturalmente impossibile. Va egli persino a tassare di temerità coloro, che pretendono assegnar limiti alla possanza del supremo Fattore di tutte le cose. E qui giova notare che Locke tolse a presto da Newton questa verità morale, malamente trasportandola ad un soggetto diverso. Detta da Newton in proposito di coloro, i quali spiegar volevano come la materia eserciti la *gravitazione* verso la materia; credette Locke poterla far valere per supporre la materia dotata di qualità contrarie alla essenza sua. Ma diverso è l'ignorare una causa naturale dal supporne una impossibile. Imperciocchè, per rispetto all'impossibilità dobbiamo avere per certa un'altra regola generale ed infallibile, la quale formar debbe la norma di tutti gli umani giudizi. Questa regola è, che Dio non ha operato e non opera arbitrariamente nella creazione, nella conservazione, e nel reggimento dell'universo; dal che segue che non ha dato indistintamente alle sostanze tali o tali altre qualità, ma ha sì bene assegnato a ciascuna quelle, che coerenti erano alla natura loro, sì che tutto debbe essere spiegato secondo l'ordine naturale delle cose. Ora quel che da noi non s'intende delle

cause naturali, non somministra argomento a supporre nell'Autor della natura la contraddizione o la volontà di operar sempre per cause soprannaturali. Se così si leggesse nelle opere della natura, e si volesse per tal modo spiegare i fenomeni suoi, si darebbe una falsa idea dell'onnipotenza della Divinità, e si distruggerebbero gli altri attributi da essa inseparabili, cioè la sapienza e la bontà, che sono infinite come l'onnipotenza.

9.° I progressi delle stesse scienze naturali dimostrano quanto falso ed inutile sarebbe lo studio della filosofia, se ad ogni causa ignota la mente si arrestasse, e contenta di spiegarla per l'onnipotenza della *prima causa*, cessasse da ogni altra investigazione. Se tutti avessero così spiegato i fenomeni naturali prima della scoverta delle leggi del moto, dell'attrazione e gravitazione della materia, della forza di affinità delle sue parti, delle leggi determinate e determinabili delle forze meccaniche; tutto ora spiegheremmo per miracoli, e per quelle ignote *qualità occulte* inventate dalla scuola per palliare l'ignoranza, e per mettere nel luogo delle cognizioni reali confuse nozioni e nomi non intelligibili. L'universo è un teatro di continua osservazione, nella quale ogni generazione ed ogni età avanza la precedente, ed in cui la mente umana scopre sempre nuovi prodigi di connessione, di ordine e di una infinita intelligenza, più che di possanza, se è permesso di così dire. Imperciocchè dove la potenza è compagna della sapienza, esegue quel che si conviene che ella faccia, e non quel che dettar potrebbe una nuda e capricciosa volontà.

10.° Sopra gli stessi vizi di ragionamento testè rilevati, è fondato l'altro argomento che Locke ricava, non dalla natura, ma dalla comune denominazione di sostanza. Dal perchè noi non abbiamo un'idea distinta di quel che chiamiamo sostanza e di essa giudichiamo per le qualità o modificazioni sue, ne deduce che la facoltà di pensare essendo un *modo*, il quale de' essere attaccato ad un subbietto, aggiunto questo alla materia, può renderla una sostanza pensante. E siccome potrebbe Dio creare una sostanza materiale togliendole le qualità, che tale la fanno a noi apparire; e per l'opposito crear potrebbe una sostanza immateriale, priva delle facoltà di pensare di volere e di operare, così ne segue a suo senso che dipendendo tutto dalle qualità che Dio può togliere e aggiugnere, le due sostanze si confonderebbero in una sola. Ma quando si rifletta, che l'autore cangia una denominazione o sia un genere logico in un genere fisico e reale; è manifesto che il suo argomento è affatto fondato sopra un abuso di vocaboli. Al che aggiugnendo quel che abbiam detto dell'onnipotenza di Dio e della impossibilità che la Sapienza infinita operi nulla contra la natura delle cose, quest'argomento dico non fa che riprodurre in altri termini il falso concetto della onnipotenza.

11.° Ha creduto Locke indifferente la quistione della immaterialità dell'anima, perchè l'immancabile fedeltà di Dio ci ha rivelato il dogma della immortalità, la quale rivelazione vale più di qualunque altra verità dimostrata. A queste argomento van date due risposte, una particolare, generale l'altra. La particolare è, che qui si tratta di risolvere filosoficamente e non teologicamente la quistione della immaterialità. La generale poi è, che tanto importa spiegare per la rivelazione una verità o un fenomeno naturale, quanto il dichiararne impossibile la spiegazione pe' soli lumi della ragione. Ma se la quistione versa appunto circa il sapere, se sia o no naturalmente solubile, è lo stesso che schivarla, quando si dice essere superflua perchè abbastanza accertata per la rivelazione. E qual mezzo avrassi per ricondurre alla discettazione coloro, i quali negassero la spiegazione soprannaturale? In fine giova notare che lo schivare la quistione della immaterialità dell'anima per lo motivo che dobbiamo essere certi della im-

mortalità sua, accresce la difficoltà di concepire l'anima immortale invece di diminuirla. Infatti si può più facilmente concepire l'immortalità attaccata ad una sostanza immateriale, cioè semplice, attiva ed immutabile, che alla materia composta, inerte, e dissolubile.

12.° Importa grandemente, alla morale ed alla religione, che l'immortalità sia una conseguenza della propria natura dell'anima, e che le leggi primitive, le quali regolar debbono l'uso e i portamenti della vita, abbiano un principio eterno, anteriore alla materia, dalla medesima diverso, e di quella maggiore. Un differente concetto potrebbe indurre molti a risguardare l'immortalità, come una opinione di umana convenienza, e l'ordine stesso del mondo come una costituzione relativa alle cose materiali, durevole quanto questo. Un simile concetto farebbe della legge morale una modificazione ed un accessorio del mondo materiale. L'universo stesso non sarebbe più uno specchio di contemplazione, ma diverrebbe una scena d'illusioni e di apparenze. Le grandi speranze dell'uomo, i progressi e la perfezione della sua mente, le virtuose e nobili passioni, la grandezza d'animo, la liberalità e tutte le virtù benefiche che l'uomo ama di esercitare, anche al di là de' termini della vita, una ricompensa ed una eterna felicità; tutto queste grandioso e magnifico apparato di prerogative e di speranze il vedremmo sparire da'nostri occhi per conseguenza dell'ignobile principio della nostra esistenza. Adunque non la sola rivelazione ma la ragione naturale esige, che la dottrina della immaterialità dell'anima non sia lasciata nello stato di dubbio, e di una semplice probabilità.

Per contrario Locke, quasi per interdire ogni argomento, che abbatter potesse la sua ipotesi ricorse alla regola, che non è permesso negare quello che non possiamo concepire. Ma cotesta regola se potesse essere intesa in un senso cotanto generico, aprirebbe l'adito alle ipotesi le più strane e le più inconcepibili, che acquisterebbero probabilità e verisimiglianza, sol perchè non potrebbe essere dimostrato il contrario. L'idea della possibilità può esser tanto distinta quanto quella dell'esistenza o della realtà; sì che quando il possibile non ripugna alla realtà delle cose esistenti, acquista il carattere del probabile o del verisimile. Laonde la regola invocata da Locke de' essere in altri termini enunciata, cioè che non è permesso negar quello, che non possiamo concepire, quando sia possibile nell'ordine delle cose naturali, comunque non esplicabile nell'attuale stato dell'umana cognizione; donde segue pure che tutto quel che ripugna all'ordine naturale, e distrugge le altre idee nete e certe dello stesso subbietto, può e dee da ogni sana mente essere negato.

In conclusione l'ipotesi della materialità dell'anima sebbene proposta sotto la modesta figura d'una ipotesi, o d'una verità probabile, è fondata sopra falsi presupposti, e sopra erronei principî, i quali tendono al manifesto materialismo. O che si dica, che il pensiero e la volontà possono essere aggiunte alla materia, o che si assuma essere la materia capace di pensare e di volere, tutto sarebbe *materia* o *materiale* insieme. La percezione, il pensiero, la parola, la coscienza, sarebbero altrettante gradazioni, distinti dal più al meno, della *struttura*, dell'*organismo*, e della *vegetazione*, ma tutte discenderebbero da un principio comune ed universale, di che certamente non può dirsi nulla che sia più assurdo, e pericoloso. È sembrato a noi che una quistione sì importante dovesse essere chiaramente esposta a'giovani, che entrano nello studio della filosofia. La nostra dimostrazione è fondata sopra gli argomenti della pura ragione naturale. Chi desiderasse vederla più profondamente trattata, legga la bella dissertazione del Cardinale Gérdil. *L'immatérialité de l'ame demontrée contre M.r Locke.* Edict. di Roma T. III.

(65) Cotesto aforismo contiene confuse e false nozioni insieme. Le idee complesse, che la mente forma dagli elementi delle sensazioni, rappresenterebbero secondo Locke le idee semplici, dalle quali son formate. Queste idee complesse sono esse stesse rappresentate da' segni o dalle parole, colle quali l'esprimiamo. Le altre concezioni, non derivanti dalle sensazioni, che Locke non presupponeva, ma che pure ricorrevano nell'animo suo, hanno pure un archetipo, che è il *vero eterno*; non v'ha dunque idea o nozione, che non rappresenti qualche cosa, non già nel senso delle immagini, ma nel senso d'un *vero* materiale o intellettuale, a cui si riferisce.

IMMORTALITA' DELL'ANIMA (pag. 229).

(66) Di qual sorta di *verisimile* ha inteso parlare Hartley, quando ha detto, che l'immortalità dell'anima certa per la rivelazione, è soltanto verisimile per gli argomenti della filosofia? Egli dovette per necessità alludere al verisimile della sperienza, dapoichè non ammetteva altro principio di cognizione. Ma uopo è distinguere il *verisimile di natura dal verisimile di cognizione*. Questo è figlio dell'autorità e della credenza: quello nasce dalla costante verità de' fatti della natura, e dell'ordine morale dell'universo. Il verisimile di natura si scambia colla certezza fisica, da cui impara l'uomo a leggere nelle opere del Creatore; e gli serve di guida per comporre i portamenti della vita a' fini della stessa natura. Se tal è il concetto, che formar ne dobbiamo, uopo è dire, che tanto certa *per ragione* è la dottrina della immortalità, quanto l'è quella dello scopo morale della vita e dell'ordine dell'universo. In fatti qual'è l'influenza, che esercita il sentimento della immortalità dell'anima, sì fortemente in noi impresse dalla natura? Indirizza le determinazioni dell'anima ad un fine, che oltrepassa la durata della sua attuale esistenza: lo dà la forza e la energia necessaria a dominare gli appetiti o le passioni: l'accostuma persino a vincere la dispiacenza o il dolore della morte. Ognuno tocca con mano che il sentimento della immortalità dell'anima è una verità connessa colla cognizione della Divinità, colla nozione della virtù, o sia co' principî del giusto e dell'onesto, e colla dottrina delle ricompense e delle pene future. Di qua nasce, che l'immortalità dell'anima è un dogma della ragione, comune a tutte le nazioni, di cui trovansi le vestigie in ogni religione, e nella stessa mitologia degli antichi popoli: *ut deos esse opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus; sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.*

La varietà delle opinioni intorno alla immortalità è nata nelle diverse scuole di filosofia da' diversi principî, che queste han dato alla umana cognizione. Gli aristotelici in generale han derivato cotesto sentimento dalla sperienza, e però non han saputo trovare altra pruova della immortalità, se non nel senso dell'umana natura; laddove i pitagorici, i cartesiani, e i leibniziani credettero poterla ricavare dalla natura stessa dell'anima, o sia dalla nozione della sostanza. Per verità la pruova della immortalità dell'anima può essere ricavata da una triplice sorgente: dal senso della natura: dalla essenza dell'anima; dall'ordine dell'universo.

I.

Dal senso della natura.

1.° Sente l'uomo, che l'anima ha qualità diverse dal corpo; che lo muove e l'indirizza all'azione; che siede in lui, come il motore in una macchina; e che ha un

senso proprio, diverso da' sensi materiali, per mezzo de' quali il corpo e l'anima comunicano insieme. Dal complesso di tali sentimenti forma l'anime il concetto della sua propria sostenza, e per darle un nome di contrapposto, la chiama sostanze immateriale.

2.° Questa sostanza immaterialo he i suoi eppetiti, diversi ancora da quelli, che la natura ha dato alla parto sensitiva dell'uomo. Di essi il primo è il desiderio di allungare indefinitamento i termini dell' attuale esistenza. Sente l' anima il fugace passaggio del tempo, e ema non pertanto di risguardare il tempo futuro, como una indeterminata durazione: non solamente guarda sempre nell' avvenire, ma ne' concepimenti suoi trascende i limiti del tempo e dello spazio. Per essa l'uomo antivede e gode nelle generazioni de' discendenti suoi, risguarda la vita di costoro come una continuazione della sua, detta leggi el viver loro e alle più rimote età, combatte in somma colla stessa *fragilità* delle cose umano, sperando di renderle permanenti. Le fama o la gloria non eltrimenti lo seducono e lusingano, cho facendogli sperare una più chiara esistenza.

Cotesta ambizione non nasce dalle dispiacenza del breve termine della vita, ma è in noi suscitata de una tacita voce della natura, la quale ci fa considerare l'avvenire, come un tempo ancora nostro; e queste tacita voce altro non è cho l'accordo di due sentimenti, cho c'ispirano la ragione e la immaginazione: la ragione ci rivela l'esistenza d'una futura vita, rimuneretoria della presente: l'immaginazione ci alletta coll' idolo della rinomanza o della gloria: l'una e l'altra si associano sovente insieme per formare una molla, la qualo spigne l'uomo ell'eroiche azioni, e il fa correre volonteroso alla morte, facendolo certo, cho così raggiugnerà più presto le meta di sua carriera. Questi due istinti razionali, muovono tutto l'operare degli uomini, i quali sollevansi el di sopra della vita sensitiva.

3.° L'uniformità e l'universalità del consenso di tutt'i popoli circa la verità d'une dottrina, o d'una opinione, fu risguardata dagli antichi come l'espressione d'une verità insegnata dalle neture. Cicerono manifestò ancora in altri termini il medesimo concetto, cioè che l'*antichità delle opinioni e delle tradizioni si approssima alla Divinità*, sentenza vere, nella qualo è riposto il fondamento dell'umana tradizione.

Ora qual più antica e costante dottrina delle futura condizione dello anime, e cui pessavan quelle degli Esseri, che dedicato avevano la vita al bene della umanità? La regione non può concepire una diversa ricompensa per coloro, i quali han fatto il sacrifizio del maggiore di tutti i beni presenti. Nè l'uomo aver potrebbe la forza di vincere l'istinto delle propria conservazione, se non per le impulsione d'un istinto maggiore, che lo chiama al cielo, come allo stabile soggiorno suo. Questo istinto è il germe del valor bellico, della costanza ne' pericoli e nella avversità, o delle virtù d'ogni genere, dello quali il principal carettere sta nel disprezzo della morte.

4.° La netura ha impresso altresì in noi talune credenze, per le quali risguardiamo soggette ad espiazione le anime de' trapassati, e speriamo in un futuro ricongiungimento dello spirito o del corpo. Son queste le credenze, che ci fanno onorare gli estinti, ci fanno entrare in un commercio di pensieri con essi, ci alleviano il dolore della perdita loro, ed alimentano in noi la speranza, che un giorno gli rivedremo: da esse ripeter dobbiamo le origini dello funebri pompe, delle preci, degli elogi, de' sepolcri, de' monumenti, e della religiosa venerezione per lo ceneri loro. Qual'è la nazione, cui tali credenzo non sieno state comuni; quale il popolo, che non abbia avuto per sacri i sepolcri, comunque un tal sentimento sia stato in mille e varie formo espresso?

5.° Non solamente agli estinti indirizziamo i pensieri e la parola, ma il facciamo a noi stessi, sia per dolerci delle infermità e de' mali che soffriamo; sie per cercare

nell'anima le consolazioni, che disperiamo da ogni altro ottenere; sia per indirizzare tranquillamente ad un retto e giusto fine i portamenti della vita. In questi soliloqui l'animo fortifica il proprio coraggio, sostiene le forze della sensibilità fisica, e si astrae in un'altra esistenza. Il fondamento in somma di tutti i consigli, che l'animo ci dispensa è sempre il presentimento di un futuro stato di godimento e di quiete.

6.° Qual è l'uomo, che nel chiudere gli occhi alla vita non indirizzi gli ultimi suoi pensieri al Creatore, per impetrare indulgenza o commiserazione? E qual'altra esser può la cagione motrice di tal sentimento, se non l'implicita credenza d'una nuova vita, a cui fa passaggio?

7.° Cotesta implicita credenza si manifesta più viva nella separazione dell'anima dal corpo, ma non è men presente all'anima nel corso della vita; che anzi è la segreta guida di tutti i portamenti nostri. Teme l'uomo i rimorsi della coscienza e li teme tanto, quanto non sa spesso tollerarne le punture. Perchè li teme se non per la minaccia della disapprovazione e della pena, che in un'altra vita sovrastano al mal fatto?

8.° La medesima credenza presiede alle speranze, del pari che a' timori; dapoichè è stata dalla natura predisposta, così per eccitare il bene, come per prevenire il male. L'approvazione morale della coscienza, l'interna soddisfazione dell'animo, dal più tenue insino a quel massimo grado che dicesi beatitudine, la tranquillità che molti acquistano intorno alla futura sorte dello spirito, e in fine l'ilarità colla quale i buoni escono dalla prigione della vita; son tutte conseguenze della natural credenza di uno stato futuro, credenza la quale non si acquista per l'insegnamento, nè si sviluppa per lo ragionamento, ma nasce coll'istinto, e cresce per la pratica conoscenza di noi stessi.

9.° Lo zelo, che abbiamo per lo progresso e per la perfezione delle nostre facoltà, è pure una modificazione della stessa credenza. A questo sentimento molti consagrano la vita, e sagrificano l'agiatezza, i piaceri, e persino l'esistenza: per esso valutiamo il merito degli uomini, e dispensiamo loro benevolenza, stima e ammirazione: per esso in somma collochiamo quasi in una sfera superiore d'*intelligenze* coloro, i quali si sono distinti per l'eminenza del sapere, o per lo genio dell'invenzione. Non ameremmo tanto in noi stessi i pregi dell'animo, e non gli estimeremmo negli altri insino a farne un soggetto di adorazione, se tutto perisse col corpo. La stessa persuasione si manifesta pure in quell'altro sentimento, per lo quale desideriamo di trovare ne' grandi uomini una virtù pratica, pari alla elevatezza dell'ingegno. Di quanto non ci duole il difforme giudizio, che pronunziar dobbiamo di quelli, che macchiarono con vizî il chiarore dell'intelletto?

10.° La natura ha temperato le diverse facoltà dell'anima a quel fine, al quale sono elle destinate. L'immaginazione feconda, orna, e ingrandisce i concetti della ragione; e quando immagina e crea obbietti o idee che non hanno realità, associa sempre a se la ragione, acciocchè le concezioni sue non escano dal possibile o dal verisimile. La ragione in somma presta il vero alla immaginazione, e questa lo anima e ravviva: l'una è sempre ausiliaria dell'altra. Ora quanta forza l'immaginazione non aggiugne all'istinto della immortalità, per farlo più efficacemente cooperare al fine della natura? Coerente a questo fine ella è, quando arma di tetre immagini i rimorsi della coscienza, e quando sparge fiori sopra la pace e la contentezza dell'anima; quando alimenta la pietà e il rispetto pe' defunti; quando avviva le speranze della futura vita, e persino quando riveste delle pompe sue la rinomanza e la gloria. Perchè avrebbe la natura dato tanti incentivi alla credenza d'una futura vita; perchè avrebbe coordinato le facoltà, i desideri, le azioni dell'uomo ad un medesimo fine; perchè distinto avrebbe due sensi, uno per le cose mutabili, l'altro per le immutabili ed eterne, se tali sensi

non corrispondessero egualmente alla realità, l'uno delle cose visibili, e l'altro delle invisibili?

11.° Reale certamente è il senso delle cose mutabili, che noi percepiamo ne' limiti dello spazio e del tempo. Questo senso ci è comune co' bruti, perchè corrisponde al fine della vita animale. Ma i bruti non antiveggono il futuro, non ne sperano, e non ne temono; sopportano il dolore come un mal presente, senza conoscerne la causa; la morte è per essi, come il sonno.

D'altra parte l'uomo, oltre il senso della vita animale, ha pure quello della vita morale, di cui l'immortalità è la causa finale. Cotesto senso tutto umano, è necessario alle facoltà intellettuali, per indirizzarle alla perfezione dell'animo, e al conseguimento della felicità. Se la natura è stata coerente nell'adattare un senso proprio alla capacità della vita animale, perchè no 'l sarebbe stata quando ne ha predisposto un altro per la morale? La realità del senso morale è un quarto termine d'una proporzione, di cui sono noti gli altri tre: il senso de' bruti sta alla vita de' bruti, come il morale alla vita dell'uomo. Se quello è reale, reale è pur questo.

12.° In un caso solo potrebbe non essere reale il senso morale dell'uomo, quando la natura avesse preso diletto ad illuderlo, ponendo innanzi agli occhi suoi un falso apparato di speranze e di timori. Ma non è permesso credere fallaci gl' istinti della natura, meccanici o razionali che sieno, dapoichè questa è regola di filosofare, o sia è un postulato della ragione, senza del quale sarebbe inutile all' uomo l' intelligenza. Gl' istinti razionali sono la molla invisibile, per la quale la mano del Creatore guida gli uomini nell' uso delle facoltà, di cui gli ha dotati. Fallaci non sono gl'istinti meccanici della vita animale; nè veruno filosofo ha sinora pensato, che s'ingannino i fanciulli nel succhiare, gli uccelli nel preparare i nidi, i bachi filugelli nel formare i bozzoli, o le api nel costruire i favi. Similmente fallace non è il sentimento dell'uomo che contempla e ammira l'artifizio, per lo quale trovansi impresse negli organi stessi degli animali, e delle piante le tracce della infinita sapienza del Creatore! E che, la natura, fedele in tutte le opere materiali, sarebbe stata mendace nelle intellettuali? Sapiente, provvida, benefica per tutte le creature, avrebbe fatto dell'uomo il suo ludibrio? Ma con qual diritto l'umana ragione potrebbe far supposizioni contrarie al fatto della natura, e rivocare in dubbio la propria condizione?

In conclusione l'immortalità dell'anima ci è manifestata dalla voce della natura. Questa voce, la quale parla a ciascun uomo nel fondo della coscienza, è confermata dal senso universale dell'umanità. Sin qua gli argomenti ricavati dal senso della natura! Se fossero soli, basterebbero a dare all' anima l'assicuranza della verità. Ma ve n' ha degli altri, che la ragione attigne dalla contemplazione di se medesima, e dalle cose, che la circondano.

II.

Dalla essenza dell' anima.

1.° L'uomo comincia dal riconoscere, che ha in se una sostanza diversa dalla materia, e passa di poi ad esaminarne gli attributi o le qualità, onde concepirne la essenza. Riconoscesi in prima dotato di una potenza attiva, tanto diversa dal corpo, quanto la forza motrice è diversa dal moto, o quanto l'azione differisce dalla passione. Riflette in secondo luogo, che questa sostanza attiva ha per suoi attributi il pensare e il volere; attributi affatto diversi dalla solidità e dalla estensione: della estensione vede le parti, e giudica essere un aggregato di cose parimenti solide ed esteso: da tale com-

parazione ricava le nozioni della quantità, dal numero, del semplice o del composto. Nulla di composto per l'opposito discerne in quell'altra sostanza, che anzi le qualità sue del tutto invisibili, dimostrasi come una forza unica e indivisibile. Ma qui non finiscono le differenze caratteristiche di ciascuna di esse: una mutasi continuamente, per formarsi, rinnovarsi, e dissolversi; mentrecchè l'altra conservasi sempre la stessa, ed è consapevole dell'identità sua. A distinguere tutte le dinotate differenze il linguaggio denomina quella *materia*, e questo *spirito;* e la ragione da esse ricava, che la materia perisce per la dissoluzione delle sue parti, e lo spirito non perisce, o se perisse, perirebbe in un modo certamente diverso. Da tale successione di nozioni apparisce manifesto, che l'immaterialità dell'anima è un grado della immortalità, o per meglio dire, il concetto della immaterialità contiene in se adombrato quello della immortalità.

2.° Il concetto della immaterialità dell'anima, non prima l'abbiam formato, che annodasi con molte delle *prime verità,* che la luce stessa della ragione ci rivela. D'onde viene questa sostanza immateriale, attiva, capace di pensiero, e di volontà? Fa ella parte dell'esser mio? Veggo, essere la parte di me più sublime, che mi mena alla cognizione della Divinità, che mi scopre le mie relazioni con Lei, e cogli altri Esseri; che mi manifesta le leggi dell'Universo; che nelle sue concezioni oltrepassa i limiti dello spazio e del tempo, e corre dietro all'infinito. Ella non è terrena, o composta, perchè non ha parti: ha uno scopo più nobile della pretta vita animale: ha un origine celeste: se non nasce col corpo, con quello neppure si dissolve. La nozione dunque della immaterialità dell'anima, congiunta a quella della esistenza di Dio, ci mena dirittamente al concetto della immortalità.

3.° Questa conclusione diviene più manifesta, a misura che l'anima riflettendo in se stessa, scopre il ministero, che ciascuna delle sue facoltà le presta. La virtù di giudicare della rettitudine de' sensi, e dell'uso che fa delle sue interne facoltà; il farsi giudice delle proprie azioni; l'approvarle o il condannarle, presuppone non solamente un archetipo comunicatole per norma de' giudizi suoi, ma ancora una potestà in lei impressa da un Essere superiore. Questa interna luce e questa potestà, delle quali è depositaria la coscienza, sarebbero inutilmente date all'uomo, se l'anima non avesse altra destinazione, nè altra durata, che quella concessa alla vita animale; e per l'opposito hanno un fine manifestissimo, quando l'approvazione o disapprovazione morale si abbia come un giudizio, il quale preannunzia quello della futura vita.

4.° La natura ha impresso due leggi diverse, una ne' sensi, l'altra nello spirito; e ha del pari distinto due sorte di beni, a ciascuna delle quali corrisponde una delle cennate leggi. Se la condizion dell'uomo fosse tale, che potesse camminare di pari passo verso l'uno e l'altro bene insieme, potrebbe la legge morale essere risguardata come ausiliaria della sensitiva. Ma le due leggi, da un dato limite in poi, son tra loro ripugnanti, per modo che il bene de' sensi preoccupa o distrugge quello dello spirito. Ad evitare una tal collisione, e a rendere più manifesto il fine suo, la natura ha illuminato la ragione col senso del vero, del giusto, e dell'onesto, mediante il quale ha subordinato la legge della materia alla legge dello spirito, e quel bene a questo. La viva concezione di un tal bene induce l'uomo al sagrifizio dell'altro, e lo accostuma a sopportare il dolore, e sprezzare la vita, e ad antiporre all'esistenza una felicità affatto speculativa, di cui l'immortalità è il fondamento. Adunque l'immortalità è una promessa della natura, la quale è immancabile quanto ogni altra sua legge.

5.° La legge morale rende più efficace la forza de' suoi precetti, mercè delle ricompense e delle pene, le quali necessariamente presuppongono una diversa condizione dell'anima, allora quando troverassi sciolta da ogni materiale legame. Ora sopra la

nozione de' premi e delle pene future è fondata la realità della virtù e del vizio. In che la vita animale differirebbe dalla morale, e in che l'uomo sarebbe diverso dal bruto, se tutti fossero indistintamente avvolti dal vortice della materia?

6.° Togliendo di mezzo la realità della virtù e del vizio, sparirebbero ancora i legami e i doveri dell'uomo verso Dio, verso gli altri, e verso se medesimo; il che renderebbe l'uomo peggiore de' bruti. Costoro fedeli agl' istinti della natura, compierebbero secondo i fini di lei la carriera loro; laddove l'uomo col dono della ragione non avrebbe altro ricevuto, che la potestà di trionfare degl' istinti meccanici, o di sconvolgere l'ordine stesso della natura.

Dalle quali considerazioni apparisce manifesto, che la immortalità dell'anima è, non solamente una verità istintiva, ma il principale dogma della ragione, la quale se'l forma per immediata deduzione di quelle prime verità, che la natura le ha rivelato, onde farle conoscere lo scopo e i doveri della vita.

III.

Dall' ordine dell' Universo.

1.° La dottrina della immortalità dell'anima è tanto connessa colla esistenza di Dio, e colla nozione della virtù o del vizio, quanto l'è coll' ordine morale dell' Universo. Imperciocchè non potrebbero, senza una vita futura spiegarsi i disordini del mondo morale, nè molte delle stesse anomalie della natura; non le imperfezioni degli Esseri, non la disuguaglianza della condizione loro, non il dolore, i bisogni, le calamità, delle quali ogni genere di creatura è afflitto. E col toglier di mezzo l'unica spiegazione, che l'umana ragione può dare del male morale, distruggerebbesi ancora il concetto e la nozione della Provvidenza; e dietro a tanta rovina sen verrebbe pure la libertà delle azioni umane; o in altri termini, tolta di mezzo l'immortalità delle anime, tutto l'ordine morale dell' Universo resterebbe avvolto nelle tenebre d'un cieco fatalismo.

2.° L'uomo vede da per ogni dove un ordine e una connessione tra'l mondo materiale e il morale. E siccome tutte le parti del mondo materiale per la perfezione della struttura loro, per la simmetria o per la gradazione, colla quale le une servono alle altre, annunziano l'intelligenza d'un Essere perfettissimo, che le ha formate, le conserva, e le muove; così veggiamo pure in noi una intelligenza creata, che muove e regola la maravigliosa macchina del corpo umano. Cotesta analogia fu, che suggerì ai sapienti del paganesimo il concetto del mondo animato, concetto figlio della immaginazione e non della ragione, perchè le analogie debbon essere fondate sopra la realità delle relazioni, che han tra loro le cose comparate, e non sopra le similitudini suggerite dalla sola immaginazione.

La comparazione tra l'Universo e l'uomo, o sia tra'l grande e'l picciolo mondo, trova nella ragione più chiare relazioni, le quali aprono la strada alla nozione della immortalità. Siccome l'uomo è il più perfetto degli Esseri organici, così la sua intelligenza soprastà a quella di tutti gli altri viventi: è l'Essere intermedio tra'l Creatore e le creature tutte: rappresenta il Creatore in se medesimo, ed è rivestito della potestà di Lui a rispetto degli altri Esseri inferiori: è un composto di due sostanze, delle quali una rappresenta il mondo materiale, l'altra l'intelligenza che lo regge; quella obbedisce all'ordine delle cose materiali, questa alle leggi delle sostanze intellettuali: quell'ordine finisce colla loro durata, questo è eterno come la mente stessa del Creatore: quello ha le radici sue nella terra, questo mette capo nel cielo.

Di qua la dottrina delle emanazioni e della divina origine delle anime; di qua i diversi concetti de' sapienti di tutte le età, che l'uomo è una immagine della Divinità; che la sua ragione è un raggio della divina luce, che divini sono i doni, de' quali ella è fornita, come il pensiero, la parola, la memoria del passato, l'antivedimento del futuro; maniere tutte da esprimere lo stesso sentimento, quello cioè dell'armonia delle due sostanze.

3.° L'ordine morale del mondo ha un fine, che non si consegue se non in un'altra vita, cui la presente serve di esperimento. Il fine è la purificazione dell'anima, che si ottiene col progresso e colla perfezione delle sue facoltà. I mezzi, che ci conducono a tal fine sono la conoscenza di noi stessi, di Dio, delle sue opere, delle sue leggi, che ha Egli scolpito nella stessa nostra ragione. O tutta questa catena di mezzi è inutile, o innegabile è il suo fine! Ma la natura non altrimenti si fa conoscere, che per la coordinazione de' mezzi a' fini loro. Con questo linguaggio reale ella conquista la nostra convizione, e ci dimostra la sua infallibilità. E d'altra parte nulla è più contraddittorio o più assurdo del dire, che possa essere fortuito e casuale quel che nasce da cause costanti e uniformi, l'effetto delle quali può essere antiveduto e calcolato. Un *ordine fortuito* è un concetto, che involve la maggiore di tutte le contraddizioni, e che non può entrare in intelletto umano, se non quando lo scetticismo il più profuso abbia intormentito tutte le forze sue. La dottrina dunque della immortalità dell'anima non è una opinione, ma una verità: è una verità di ragione, e non di scienza: ella è predicata dalla voce stessa della natura: è una dottrina comune a tutta l'umanità: è il fondamento delle verità necessarie alla vita: la sua evidenza non può essere rinegata se non da quelli, che non vogliono veder nulla di predisposto e di ordinato da una suprema Intelligenza.

(67) *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat.*

(68) *Per Deum intelligo Ens absolute infinitum, hoc est substantiam costantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere: quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus: quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet: quidquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit.*

(69) *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*

(70) V. le proposiz. 48 e 49.

Il concetto in questo lungo esposto è sembrato a molti inintelligibile, ma pure può essere facilmente spiegato per le cose antecedentemente dette. L'essenza dell'idea determina la volizione, appunto perchè l'autore non la suppone libera, nè spontanea. In altri termini, la volizione si concepì da Spinoza come un atto necessario e meccanico, il quale vien determinato dal costitutivo, o dalla essenza dell'obbietto. Quanto poi alla identità della volontà e dell'intelletto, questa è una conseguenza dell'aver considerato il pensiero e lo spirito come un modo della sostanza unica della natura.

(71) Secondo la scuola di Coimbria: *Substantia est ens reale ex se subsistens, id est non existens in alio, ut in subiecto inhaesionis.* Giovanni Eineccio negli elementi di filosofia: *Substantiae sunt, quae per se et seorsum subsistunt: modi, affectiones et attributa, quae in substantiis occurrunt, et ex iis mente abstrahuntur.*

(72) L'onor della introduzione di tai giornali, così per tempo come per merito di composizione, è dovuto al giornale de' dotti (*journal des savans*), a cui succedette l'altro proposto ed eseguito da Bayle col titolo di *Nouvelles de la république des lettres.*

(73) Reca maraviglia, che una mente sì ragionatrice cader possa nel sofisma, sul quale è poggiata la confutazione di Locke. Questi riconobbe una doppia origine delle idee semplici, cioè la sensazione e la riflessione, e ben potrebbe l'idea della causalità essere derivata dalla riflessione. Ma quando Locke dovesse intendersi come vuole Hume, allorchè un fatto vero si spiega per un principio falso, la conseguenza legittima è, che il fatto scopre la fallacia del principio, ma non può il principio distruggere la verità del fatto. In fine come qualificare per idea semplice, un'idea di relazione tra causa ed effetto, che non può concepirsi altrimenti che come una idea complessa?

ECONOMIA POLITICA (pag. 279).

(74) L'economia politica è stata per lungo tempo trattata come una parte della politica; e la politica stessa fu da prima considerata, come un'arte, e non come una scienza. Locke fu il primo de' metafisici, che diede una forma scientifica al trattato del governo civile, ed entrò nell'analisi degli effetti prodotti dalla diminuzione dell'interesse del danaro, e dall'aumento del valor delle monete. Hume mise in problema, se la politica fosse capace di principî certi, e potesse per conseguente essere ridotta in forma di scienza; quistione non solamente non difficile, ma tale che avrebbe potuto aversi come dimostrata. Ad ogni modo dimostrò egli cogli esempî dell'antica e moderna storia, che l'azione delle leggi può con certezza determinare taluni effetti; e che siccome la legislazione ha i suoi principî, così pure la politica ha i suoi assiomi. E qui per digressione può notarsi, che l'autore il quale ragionò dell'azione determinata delle cause morali, è quello stesso che rinegò il principio d'ogni causalità nella natura. Checchessia di tal contraddizione, fu egli che aperse lo studio della politica economia ne' *saggi politici*, ne' quali toccò i principali argomenti, così dell'economia, come dell'aritmetica politica. A lui è dovuto l'avere rimosso molti degli errori e de' falsi principî, che impedivano il conoscere i veri elementi della ricchezza delle nazioni. Tale fu il merito de' saggi intorno al commercio, al lusso, alla moneta, all'interesse del danaro, al credito publico, o alla cosiddetta *bilancia del commercio*. I pensieri di Hume servirono di fermento alle meditazioni dell'illustre Adamo Smith, professore di logica e di filosofia morale nella università di Glaskow, nato nel 1723, e morto nel 1790. Egli è uno de' metafisici, che illustrarono la scuola scozzese, essendosi fatto conoscere prima per le opere filosofiche astratte e poi per le applicate. Il corso di filosofia morale fu da lui diviso in quattro parti, delle quali la prima versava circa *la teologia naturale*, corredata dalla dimostrazione della esistenza e degli attributi di Dio; la seconda circa la filosofia morale teoretica; la terza circa la morale pratica, applicata spezialmente alla giustizia; la quarta circa i principî di morale applicati allo stato civile de' popoli, considerato anche a rispetto della convenienza e della utilità. E siccome dal suo insegnamento teoretico fece nascere l'opera, che nel 1759 diede in luce col titolo di *Teoria de' sentimenti morali;* così dalle lezioni della morale pratica applicata ricavò l'altra egregia opera delle *Ricerche intorno alla natura e alle cause della ricchezza delle nazioni.* La sua teoria fu fondata sull'unico principio, che il lavoro (che vuol dire l'industria) è la sorgente di tutte le ricchezze delle nazioni; e che la diversa gradazione, colla quale son queste provvedute del necessario e dell'utile, dipende dalla maggiore o minore proporzione tra il prodotto dell'annuo lavoro d'un popolo, e il numero de' consumatori. Ma la leva che muove l'utile lavoro sta nella quantità de' capitali impiegati, il perchè è necessario studiare i mezzi da accrescergli; mezzi circa i quali non si sono sempre accordate le diverse teorie degli scrittori, e la

varie forma del civile reggimente de'popoli. Da ciò è nato, che molte delle cose fatte per aumentare la ricchezza e la prosperità, abbiano spesse avuto un successo contrario al fine de' loro autori. L'economia politica dunque dee studiare tali fatti, de' quali la storia diriger debbe il giudizio di quelli che la coltivano; il perchè questa scienza ha due parti, delle quali una soccorrer dee all'altra, la teoretica cioè, e la sperimentale.

Fu Smith grande estimatore di Quesnay, col quale lungamente conversò durante la dimora ch' egli fece in Francia intorno all' anno 1764. Il giudizio, che portava del merito di quel prime economista, era maggiore, e diremo ancora più giusto di quello, che ne portano i nostri moderni, dapoichè era solito dire, che non ostante i difetti del suo sistema economico, la sua opinione intorno a' principî della scienza avvicinavasi alla verità più di tutte le altre opere insino a quel tempo publicate. Era intenzione di Smith il dedicare a Quesnay il libro intorno alla ricchezza delle nazioni, se fosse sopravvivute (Stewart vie de Smith).

Sin qua risguardiamo Adamo Smith, come il fondatore della scienza della politica economia. Più appresso verrà l'occasione di parlarne per le sue opere di pura filosofia.

(75) L'opera, che rendè celebre il *sig. Mercier de la Rivière* porta per titolo: *L'ordre naturel et essentiel des societés politiques*. In questo libro volle l'autore dimostrare, che il fondamento dell'ordine sono le leggi, le quali garantiscono il diritto di proprietà, la quale va in tre diversi aspetti considerata: 1.° *proprietà personale*, o sia libertà a ciascuno di provvedere alla propria conservazione, rispettando l'egual diritto degli altri: 2.° *proprietà mobiliare*, la quale è un accessorio della prima: 3.° *proprietà fondiaria*, che è la sorgente dell'industria e della ricchezza. V' ha un ordine essenziale nelle società, come ve n'ha uno nella natura. Quest'ordine consiste nella connessione de'mezzi tale, che da essi necessariamente risulti il fine, che le stesse società si prefiggono. E siccome il fine d'ogni società è la moltiplicazione e l'agiatezza degli uomini; così può l'ordine essenziale essere definito, come il parfetto accordo delle istituzioni sociali, senza la quali non potrebbesi qual fine conseguire. Le basi dell'ordine publico debbon essere garantite da leggi immutabili, e rivestite di tal forza di esecuzione, che ne assicurino l'adempimento; il che non può ottenersi se non da un' autorità tutelare, unica e indivisibile, che è il *dispotismo legale ereditario*, diverso dall'*arbitrario* che è forma viziosa, perchè costrigne l'obbedienza per mezzo della forza. Questo libro divenne il soggetto de'motteggi e delle caricature di Voltairè, di Rousseau, di Grimm, di Mably, dell'Abate Galiani, e degli uomini celebri di quella età, i quali dissentivano circa l'unico e l'assoluto principio di Quesnay, o disapprovavano le conseguenze che Mercier De la Rivière ne deduceva. Galiani ne fece una parodia, nella quale cangiando i nomi e conservando gli argomenti dell' autore, fece risaltare gli assurdi del sistema di lui (Carteggio di Galiani, ediz. di Trenttel T. I p. 159). Voltaire mise in caricatura il sistema degli economisti, e le teorie di Mercier nel libello *L'homme aux quarante écus*. Il sig. De Say nel discorso preliminare al suo trattato di politica economia abbraccia insieme il critico e il criticato. « Voltaire, qui savait très-bien trouver le ridicule par tout ou il étoit, se moqua du système des économistes dans son *Homme aux quarante écus;* mais en montrant ce que l'ennuyeux fatras de Mercier de la Rivière, ce que l'*Ami des hommes* de Mirabeau, avoient d'impertinent, il ne pouvait pas dire en quoi leurs auteurs avoient tort ».

(76) Andrea Morellet, nato nel 1727, e morto nel 1819, uno de' più distinti ingegni della Francia nel secolo decimottavo, fu membro dell'accademia francese, ed autore di opere di varia letteratura. Scrisse molti articoli nell' enciclopedia, tra' quali quelli di *metafisica* e di *teologia*. Fu economista, e con tal qualità dall'anno 1770 in-

sino al tempo della rivoluzione, publicò vari scritti di publica economia. Fu aderente di Turgot, il perchè prese parte nella controversia intorno alla libertà del commercio de' grani. Sua è *la confutazione de' dialoghi sul commercio de' grani*, scritti dall' abate Galiani, del pari che l'*analisi dell' opera sulla legislazione e sul commercio de' grani*, di Necker. Fu caro a tutte le congreghe di uomini e di donne, dette *di spirito* in Francia, senza partecipare del rilassamento de' costumi e delle perniziose opinioni, delle quali quelle fecero pompa.

(77) Anna-Roberto Jacopo *Turgot*, nato nel 1727 e morto nel 1781, alle qualità d'un virtuoso cittadino, accoppiò vaste conoscenze, abito di meditare, severo giudizio, desiderio di trovare il vero, e zelo di riformare gli abusi. Con tali e tante doti, chi non avrebbe detto, che quando rivestito fosse del potere, sarebbe stato il solo capace di compiere tutti i voti del progresso e della perfezione, a cui la sua nazione poteva aspirare? E pure, nominato da Luigi XVI controloro generale delle Finanze nel 1774 (quantunque fosse acclamato dalla universale opinione, e spezialmente dal così detto partito filosofico) non durò nel suo ministero, che poco men di due anni e ne uscì colle proprie e colle altrui speranze deluse. Volle stabilire la libertà del commercio e della circolazione de' grani, ma i mezzi da lui adoperati produssero la fame e suscitarono la resistenza del popolo, dalla quale poi nacque la famosa sedizione de' grani del 1775, preludio de' più gravi eccessi, a' quali trasportarsi doveva il popolo francese. Volle abolire le *corvee* e surrogare loro una imposta generale, ma scontrò la resistenza de' potenti e de' parlamenti. Volle riformare molto viziose imposte su' vini, e sopra altre produzioni del suolo francese, e intese a migliorare la condizione delle arti e de' mestieri e a riformare le spese della casa del re; ma scelse sì male il tempo e i mezzi per eseguire queste ed altre utili riforme, che niuno gli seppe grado delle sue rette intenzioni, e il re disingannato dalla sperienza cessò di sperare ne' lumi d'un ministro filosofo. (V. le memorie intorno alla vita di Turgot, messa in fronte alla edizione delle sue opere. V. le memorie dell'Abate Morellet, e la vita scritta da Condorcet). L'infelice successo del suo ministero fece proverbiare l' attitudine de' dotti e de' teorici alla cura de' publici affari, ma non isminuì l' opinione delle virtù e dell' eminente merito suo. Coltivò sin che visse amichevoli relazioni con Adamo Smith, colle opinioni del quale accordavansi le sue circa i principî fondamentali della politica economia. Entrambi (dice l' illustre biografo inglese della vita di Smith) erano animati da un pari zelo per lo bene della umanità: di entrambi gli studi favoriti versavano circa materie, nelle quali può il giudizio degli uomini di maggiore ingegno ed istruzione traviare per prevenzione d'animo e per pregiudizî. (Stewart vie d'Adam Smith). Quanto alla influenza, che gli economisti esercitarono in Francia nella direzione de' publici affari, la caduta di Turgot tolse ogni credito non meno ad essi, che al *partito filosofico*, il quale non cessò di essere devoto al ministro disgraziato.

(78) Le lettere di Bolingbroke *intorno allo studio e all'uso della storia* sono otto, ma di queste le ultime due risguardano lo stato politico dell'Europa dal trattato de' Pirenei, avvenuto nel 1659 insino al 1713, data di quello d' Utrecht. Tali ultime due lettere sono scritte con sì fino ed esatto giudizio, che bastano a stabilire l'opinione di grande uomo di *stato*, di cui Bolingbroke godette. Le altre sei concernono la storia generale, e di queste la terza, la quinta, e la sesta sono scritte col disegno d' infermare ogni sorta d' autorità, e spezialmente quella delle pruove storiche, sopra le quali la rivelazione è fondata. Al primo loro apparire non mancò il dotto e zelante Giovanni Leland di svelarne il veleno, e di scoprirne le fallacie con alcune riflessioni publicate in Londra nel 1753. Di questo scrittore faremo qui appresso la menzione,

ch'è dovuta alla sua profonda dottrina e alla critica, che risplende in tutte le opere ch'egli scrisse per arrestare l'incredulità, di cui Bolingbroke erasi fatto l'antesignano.

(79) *Giovanni Leland* dotto ministro presbiteriano inglese, nato nel 1691, e morto nel 1766, si rendette celebre per la pietà e per lo zelo, col quale cercò di estirpare lo spirito della incredulità, che mostrossi in Inghilterra verso la fine del XVII secolo, e sul cominciare del XVIII. Il primo suo libro fu una risposta al libro di Tindal *il cristianesimo antico quanto il mondo*, di cui svelò le fallacie e la perversità. Non lasciò senza risposta alcuno degli scritti, che a quel tempo publicavano per le stampe i propagatori della incredulità. Tali furono, oltre a' già dinotati, l'opera che ha per titolo il *Cristianesimo senza fondamenti*, e *il Filosofo morale* di Morgan. Scrisse indi le riflessioni sopra le lettere di Bolingbroke intorno allo studio e all'uso della storia; e non contento di questa particolare confutazione, passò in rivista tutti gli scrittori inglesi, propagatori del deismo; alla quale opera aggiunse ancora un prospetto dello stato della religione e della morale in Inghilterra. A queste e ad altre opere minori, seguì finalmente il suo classico trattato della utilità e necessità della cristiana rivelazione, dimostrata per lo stato anteriore del paganesimo, e per lo bisogno di stabilire il culto d'un solo Dio, la legge morale capace di formare la regola della vita, e la dottrina de' futuri premî e delle pene. Questo è il libro, che fu in Francia tradotto col titolo di *nuova dimostrazione evangelica*, in quattro volumi, publicato in Parigi nel 1769. Una dote particolare a Leland fu la moderazione, colla quale rispose a' falsi argomenti, e persino alle più scondalose asserzioni de' suoi avversarî, di che giustamente fecesi egli un merito nella prefazione del cennato libro. « Io ho publicato, dic'egli, intorno ad un sì importante argomento molte opere, nelle quali ho cercato di adoperare più convenevoli maniere, che un amaro zelo, perchè son convinto, che la buona causa ha per se tante eccellenti ragioni, che non conviene mischiarvi le invettive ».

Di questo libro parlando Laharpe nella introduzione alla filosofia del XVIII secolo disse: « È il capolavoro di Leland; maggior di tutti gli oltri scritti, che lo stesso zelo produsse in quel secolo; libro in cui la profondità del sapere e del ragionamento nulla toglie all'amenità dello stile; è in somma una delle opere, che hanno sinora assicurato all'ingegno inglese la palma in questa spezie di lotta del cristianesimo colla incredulità ».

(80) Nouveaux Essais sur l'Entendement humain Lib. IV. Cap. XVI. pag. 430. « Je trouve même, que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui reglent les autres, et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale, dont l'Europe est menacée ». « Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, ces maux peut-être seront prévenus; mais si elle va croissant, la providence corrigera les hommes par la révolution même, qui en doit naître: car quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoique cela ne doive et ne puisse arriver sans le châtiment de ceux, qui ont contribué même au bien par leurs actions mauvaises ».

(81) Molti degli scrittori, che sono stati più indignati delle irreligiose declamazioni di Voltaire, hanno non pertanto distinto due date di tempo nella sua vita: la prima, in cui sembrò volere prendere di mira solamente lo spirito d'intolleranza e di persecuzione: l'altra, in cui giurò guerra ad ogni sentimento religioso. *Mad. de Staël De l'Allemagne T. II. Chap. III.* Questa osservazione è forse vera, quando si giudichi delle opinioni di lui, secondo l'ordine cronologico degli scritti suoi; ma poco gioverebbe a

scusarlo, perchè le più perniziose opinioni appartengono precisamente alla età più matura. Pur tuttavolta per essere imparziale anche nella censura, vuolsi osservare, che non de'essere noverato tra' fautori dell'*ateismo*, contro del quale sempre animosamente scagliossi. Di ciò fa fede l'acre giudizio da lui dato del famoso libro del *sistema della natura*. V. *Atheisme*.

(82) Per giudicare con quanta levità trattasse le più gravi quistioni della metafisica, e come il suo principale scopo fosse il condurre la mente alla incertezza e al disprezzo della scienza, basta leggere l' articolo del dizionario, che ha per titolo: *Catena o generazione degli avvenimenti*.

« Il presente, dicesi, partorisce l'avvenire. Gli avvenimenti son legati l'uno all'altro per una invincibile fatalità. Quest' è il destino, che in Omero è superiore allo stesso Giove. Cotesto padrone degli dei e degli uomini francamente dichiara, non poter impedire, che il suo figliuolo Sarpedonte muoia nel tempo stabilito. Sarpedonte era nato nel momento, in cui conveniva che nascesse, nè poteva nascere in altro tempo: non poteva morire in altro luogo, che dinanzi Troia; nè poteva essere sepolto in altra terra, fuorchè in Licia: il corpo suo doveva produrre piante da orto, le quali dovevansi rinvertire nella sostanza di taluni Lici; gli eredi di lui dovevano stabilire negli stati suoi un nuovo ordine di cose, il quale aver doveva influenza sopra i contigui reami; da ciò risultar doveva una nuova combinazione di guerra e di pace co' popoli vicini a quelli della Licia. Così, di luogo in luogo il destino di tutta la terra dipeso dalla morte di Sarpedonte, e questa dal ratto di Elena: il ratto di Elena era necessariamente legato al matrimonio di Ecuba, il quale risalendo ad altri avvenimenti, congiugnevasi colla origine delle cose. Se un solo di tali fatti fosse stato diversamente disposto, ne sarebbe nato un altro universo. Ora non era possibile che l'universo attuale non esistesse: adunque possibil non era, che Giove con tutta la sua potenza salvasse la vita al figliuolo ».

« Questo sistema della necessità e della fatalità è stato inventato, per quanto dicesi, da Leibnitz sotto il nome di *ragion sufficiente;* ma in realtà è molto antico, perchè non è certamente del giorno d' oggi la verità, che non si dà effetto senza causa, e che la più picciola cagione produce spesso i più grandi effetti. Lord Bolingbroke confessa, che le picciole contese tra le signore Malborough e Masham gli procurarono l'occasione del trattato, che fece tra la regina Anna e Luigi XIV: cotesto trattato produsse la pace d'Utrecht: la pace d'Utrecht consolidò il trono di Spagna nella persona di Filippo V: questi tolse Napoli e la Sicilia alla casa d'Austria: il principe spagnuolo, che oggi è re di Napoli, dee manifestamente il regno a Lady Masham: se la duchessa di Malborough fosse stata più compiacente verso la regina d' Inghilterra, non avrebbe avuto il regno, e forse non sarebbe nato: la sua esistenza in Napoli dipendeva da una disaccortezza di più, o di meno della corte di Londra. Esaminate le varie situazioni de' popoli dell'universo, e troverete che tutte traggono origine da una picciola conseguenza di fatti, i quali appariscono indifferenti, e pur sono la chiave del tutto. Tutto è ruota, carrucola, corda, o molla in questa immensa macchina ».

E nell'articolo *destino:*

« Taluni vi dicono, non credete al fatalismo, perchè in tal caso, apparendovi ogni cosa come inevitabile, di nulla vi occuperete, marcirete nella indifferenza, e non amerete nè ricchezze, nè onori, nè lodi: nulla vorrete acquistare, vi crederete senza merito, come senza potere, nessun ingegno sarà coltivato, e tutto finirà per l'apatia. Non temete, miei signori, avrem sempre passioni e pregiudizi, perchè il nostro destino ci fa soggetti a' pregiudizi e alle passioni: noi conosceremo pure, che l' aver

molto merito dipende tanto da noi, quanto l'avere i capelli ben piantati, e la mano bella: noi sarem convinti, che non si dee da nulla trarre argomento di vanità, e non pertanto sarem sempre vani. Io ho per necessità la passione di scriver questo, e tu hai quella di condannarmi: tutti e due siamo egualmente stolti, ed entrambi pure trastulli del destino. La tua natura è di fare il male, e la mia di amare la verità, e di pubblicarla a tuo dispetto ».

E nelle supposte lettere di Memmio a Cicerone: « io torno mio malgrado a quella antica idea, che veggo essere la base di tutti i sistemi, e nella quale i filosofi ricadono dopo mille andirivieni; idea di cui la verità mi vien dimostrata da tutte le azioni degli uomini, dalle mie proprie, e da tutti gli avvenimenti, che ho letto o veduto, o de' quali ho io stesso partecipato. Questa idea è il *fatalismo*, o sia la necessità, di cui vi ho già parlato ». Melanges *de litterat.* ec.

(83) Giovanni Battista de Boyer, marchese di Argens, nato nel 1704, morto nel 1771, autore delle *lettere giudaiche*, delle *lettere chinesi*, delle *lettere cabalistiche*, della *filosofia della ragione*, delle *memorie* del *conte di Bonneval*, delle *monache galanti*, del *discorso dell'imperator Giuliano contra i cristiani* annotato da Voltaire, *della traduzione di Ocello Lucano*, *e di Timeo di Locri*, e di molte lettere, novelle, e memorie del suo tempo; fu uno de' più mutabili ingegni del suo tempo, e de' più determinati a spargere il ridicolo sopra le più auguste e necessarie verità della religione e della morale. Fu tanto mutabile nelle sue opinioni, quanto il fu ne'portamenti della vita. Si rendette celebre nell'età prima per le follie della gioventù in Francia, in Olanda, e in Costantinopoli; e nell' età matura pel suo geniale umore, per una vasta erudizione, e per la facilità del suo scrivere. Fu caro a Federico II. re di Prussia, il quale non fu verso di lui più costante amico di quel che mostrossi verso di Voltaire, e degli altri bell' ingegni, che lasciaronsi abbagliare dalla magia di quella corte. Chiuse non pertanto la vita con manifesti segni di pentimento, e di ritorno ai sentimenti di pietà e di religione.

(84) Rousseau nell'Emilio denunzia come ateo, e come promotore dell'ateismo il barone di Holbac, col quale aveva avuto relazioni affatto confidenziali; rotte poi per fatti poco onorevoli per Rousseau: Marmontel accusa costui di perfidia, e si vale di tal fatto per pruovare il sinistro e disleale carattere di lui. Marmontel ha ragione, ma la testimonianza di Rousseau è ancor vera. V. Marmontel Mémoires T. III. L. VIII. pag. 15. e Lib. X. pag. 200.

(85) Non sono men singolari e curiose le note, colle quali l' autore dichiarisce questi preliminari concetti, che servono d' introduzione al suo sistema, e però giova egualmente riportarle:

« Si è molto scritto intorno all'anima de' bruti, e si è ad essi ora data, ed ora tolta la facoltà di pensare; ma forse non si è con molta accuratezza ricercata nella differenza della conformazione loro la causa della inferiorità di quel che dicesi anima de'bruti».

« 1.° Le zampe degli animali son tutte terminate o da una materia cornea, come nel bue e nel cervo, o da unghie, come nel cane e nel lupo, o da artigli, come nel lione e nel gatto. Ora la differenza di organizzazione tra le nostre mani e le zampe degli animali, priva questi (al dir di Buffon) non solamente di quasi tutto il senso del tatto, ma dell' attitudine ancora di maneggiare qualunque ordigno, e di fare alcuna di quelle scoverte, che presuppongono le mani ».

« 2.° La vita degli animali, generalmente parlando, più breve della nostra, non permette loro di fare un egual numero di osservazioni, e per conseguente di acquistare lo stesso numero d' idee, che ha l'uomo ».

« 3.° Gli animali armati e vestiti dalla natura meglio di noi, hanno minori bisogni, e debbono per conseguente avere meno d' invenzione. Se gli animali voraci in generale hanno più spirito che gli altri, ciò nasce dacchè la fame sempre inventiva, gli ha fatto astuti, acciocchè potessero sorprendere la preda ».

« 4.° Gli animali formano una società fuggitiva innanzi all'uomo, il quale coll'aiuto delle armi, che si ha formato, si è reoduto formidabile persino al più forte tra quelli. D'altra parte l'uomo si è più di tutti gli animali moltiplicato sulla terra: nasce e vive in tutti i climi, mentrecchè una parte degli altri animali, come i lioni, gli elefanti, i rinoceronti, si trovano soltanto sotto una data latitudine. Ora quanto più numerosa è una spezie di animali, capace d'osservare, tanto più de'avere di spirito e d' idee. Ma dirassi, perchè le scimie, di cui le zampe han quasi la stessa destrezza delle nostre mani, non fanno progressi eguali a'nostri? perchè sono per molti altri rispetti da meno di noi; perchè gli uomini son più numerosi delle scimie; perchè tra le varie spezie di scimie son poche quelle, delle quali la forza sia comparabile all' uomo; perchè le scimie, come frugivore, hanno minori bisogni e minor invenzione degli uomini; perchè la vita loro è più corta; perchè formano una società fuggitiva innanzi all' uomo, e innanzi agli animali, come tigri e lioni; perchè finalmente la disposizione organica del loro corpo obligandole di essere, a guisa de' fanciulli, in un perpetuo moto, anche dopo soddisfatto il bisogno, le rende poco capaci di *noia*, che de' essere risguardata come uno de' principi della progressiva perfezione, di cui è capace lo spirito umano. Tutte le cennate differenze tra 'l fisico dell' uomo e del bruto, insieme combinate, spiegar possono il perchè la sensibilità e la memoria, facoltà comuni all'uno e all' altro, sono nel bruto facoltà, per così dire, sterili ».

Di quai comenti seri e giocosi non sarebbe capace questo luogo di Elvezio? Scimie addimesticate, che non fuggissero innanzi agli uomini, educate da noi a riconoscerci come loro simili, ed ammaestrate alla scuola della destrezza, aguzzate con artifiziali bisogni, e di tempo in tempo ancora colla noia, universal principio di perfezione; divenir potrebbero animali osservatori e riflessivi. Ma potrebbero formarsi una parola, ed entrare con noi in comunione di pensieri? Ecco il solo dubbio, che resta a sciogliere. Avrebbero del resto il linguaggio d'azione, e quando non mancasse loro altro che la parola, potremmo bene avergli come i nostri fratelli sordi e muti. Allo peggiori, l'abito della riflessione, giunto alla naturale loro sagacità e favorito dall'attitudine delle mani, potrebbe farne de' geometri, che disegnassero sull'arena le figure di Euclide, e dessero praticamente la soluzione di qualche problema, o per lo meno ne formerebbe non dispregevoli artisti e disegnatori!

(86) In quest'altra nota dell'autore son prenunziati i suoi principi intorno alla certezza, così del *principio pensante*, come delle sensazioni.

« Sarebbe impossibile accogliere l'assioma di Cartesio e il deferire unicamente alla evidenza. Quello assioma di continuo si ripete nelle scuole sol perchè non è ben compreso ». « E chi volesse credere soltanto alla evidenza rimarrebbe appena accertato della propria esistenza. Come il sarebbe per esempio della esistenza de'corpi? Non può forse Dio colla sua onnipotenza produrre ne'sensi nostri quelle medesime impressioni, che far potrebbe la presenza stessa degli obbietti? Ora se il può, come accertarci che Dio non faccia uso del suo potere, e che l'universo non sia altro, che un puro fenomeno? D'altra parte se ne' sogni noi proviamo le stesse sensazioni, che proveremmo per la presenza degli obbietti, come dimostrare che la vita non sia un luogo sogno »?

« Non è già che io volessi negare la esistenza de'corpi, ma mio intento è dimostrare che ne siam certi men che della propria esistenza. Ora siccome la verità è un punto

indivisibile per modo che non può dirsi essere *più o meno vera;* così è manifesto che se noi abbiamo della propria esistenza una certezza maggiore di quella de' corpi, l'esistenza di questi non è per conseguente altro che una probabilità, la quale è certamente grandissima nel portamento della vita, ed equivale alla evidenza; ma non però cessa di essere una probabilità. Ora riducendosi le verità tutte a probabilità, quanto grati non dovremmo essere ad un uomo di *genio*, il quale imprendesse a far delle tavole fisiche, metafisiche, morali o politiche, nelle quali fossero con precisione indicati i diversi gradi di probabilità, o sia di credenza, che può esser dovuta a ciascuna opinione »?

« Ma come si dimostrerebbe che la stessa evidenza del principio pensante non sia un puro fenomeno, o per qual privilegio sarebbe dovuta al senso interno maggior fede che all'esterno? L'evidenza dunque di Cartesio sarebbe una probabilità, come le altre, entrerebbe nelle stesse tavole di gradnazione, ed avrebbe per suoi sotto moltiplici tutti gli altri fenomeni del pensiero; siccome sotto moltiplici della sensazione sarebbero le conoscenze acquistate per l'autorità de' sensi altrui ».

E che guadagnerebbe l'umana cognizione da questo logaritmo d'illusioni, nel quale ogni opinione dovrebbe andare a cercare il numero, che l'umana credulità le avrebbe assegnato?

(87) « Aristotele, Gassendi, Montaigne (dice in un luogo) confusamente vedevano, che dalle sensazioni noi riconosciamo tutte le idee nostre. Locke dichiarì un tal principio, ne misurò la profondità, e con moltissimi esempi dimostronne la verità; il perchè Locke è un genio » (De l'Esprit Disc. IV. Chap. I.).

Ed in altro luogo: « Dico di Locke quello stesso, che ho detto di Newton. Quando Aristotele disse, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, non dava certamente ad un tal assioma lo stesso senso, che gli diede Locke. Cotesto senso era tutto al più nel filosofo greco un'implicita comprensione d'una futura scoverta, di cui l'onore appartiene interamente al filosofo inglese ». Disc. IV. Chap. VII.

È stato già da altri osservato, che la formola dell' assioma *nihil est in intellectu* non è di Aristotele nè de' peripatetici, ma degli stoici, il che per altro nulla detrae al concetto dell'autore.

(88) Offenderemmo la dignità del nostro argomento, se volessimo citare tutti gli esempi, co' quali Elvezio illustrò il suo concetto. Ma pure giova dirne tanto, quanto basti a dimostrare, come suo scopo fu sempre l'adattare la filosofia al fatto, prendendolo persino dalla corruttela del trivio. « Si esamini politicamente, dic'egli, il vivere delle donne galanti, e vedrassi, che sebbene biasimevoli elle sieno a taluni riflessi, son d'altra parte utilissime al publico, perchè fanno delle loro ricchezze un uso in generale più vantaggioso allo stato, di quello che farne sogliono le donne morigerate. Il desiderio di piacere conduce queste donne da' tessitori di nastri, di drappi e di altri generi di moda, e son cagione non solamente che molti operai sieno sottratti alla indigenza, alla quale sarebbero ridotti se si eseguissero le leggi suntuarie, ma che possano altresì esercitare gli atti della più illuminata carità. Nella supposizione che il lusso sia utile ad una nazione, non son forse le donne galanti quelle, che incoraggiano l'industria, e rendono gli artefici sempre più utili allo stato? Adunque le donne savie praticando liberalità a' mendichi, e agli uomini colpevoli, son consigliate da' loro direttori men rettamente di quel che il desiderio di piacere fa colle galanti: queste alimentano cittadini utili, e quelle uomini inutili alla nazione, o suoi nemici ancora ».

Del luogo di Elvezio abbiam trascritto la sola parte, che ci è sembrata la meno inconveniente di tutto il resto. V. Disc. II Chap. XV.

(89) Diamo qui il supplimento del preteso dialogo dell'uomo primitivo, dal quale è ricavato il sofisma comune a tutti coloro che hanno argomentato dalla legge positiva alla naturale.

« Per qual titolo, direbbe il secondo, pretendi tu possederlo? Il caso, risponderebbesi dal debole, ha qua guidato i miei passi: mi appartiene perchè l'occupo, e perchè la terra è del primo occupante. E qual è cotesto diritto del primo occupante, replicherebbe il potente? Se sei stato il primo ad esservi condotto dal caso, questo caso medesimo ha dato a me la forza accessaria per cacciartene. Chi di noi due aver dee la preferenza? Vuoi tu conoscere la superiorità del diritto mio, leva gli occhi al cielo, e vedrai cader l'aquila sopra la colomba; abbassagli sulla terra, e vedrai il cervo dilaniato dal lione; fissa i tuoi sguardi nel profondo del mare, e vedrai l'orata divorata dal pesce cane. La natura dapertutto ci dice, che il debole è la preda del potente! La forza è un dono degli dei; per essa posseggo tutto quel che posso rapire; il cielo ci ha fatto conoscere il suo volere, quando ha armato me di queste braccia nerborute. Fuggi da questo luogo, cedi alla forza, o combatti. Che rispondere al discorso di questo selvaggio, e quale ingiustizia può essergli rimproverata, quando il diritto del primo occupante, non è ancora un diritto convenuto »? De l'homme Sect. I^V. Chap. VIII.

E qual è l'atto primitivo del genere umano, per lo quale ha riconosciuto il diritto del primo occupante? Non è forse la ragione, che l'ha spiegato? E non è la ragione anteriore alle leggi e alle convenzioni degli uomini?

(90) Ma Socrate, Platone, Cicerone non formaronsi forse co' soli lumi della ragione naturale una luminosa nozione dell'Ente Perfettissimo?

E quanto alla varietà delle opinioni della moltitudine, quale argomento può trarsi dalla ragione preoccupata dagli errori e dalle difformità del politeismo, alla ragione pura, illuminata dalla contemplazione di se stessa e dell'universo?

E qual conseguenza in fine può trarsi dagli errori e da' vaneggiamenti delle sette filosofiche? Il decimottavo secolo ne presentò forse meno del secolo de' sofisti e degli accademici?

(91) E qual pruova si ha della distruzione delle anime de' bruti?

(92) E qui torna l'osservazione, perchè chiamare in soccorso la rivelazione, dopo di aver detto, che il filosofo esser debbe a quella straniero?

(93) Questo è il principale articolo, per lo quale aveva poco innanzi rilevato l'incompatibilità della ragione colla fede.

(94) Ma non l'ha veduto forse Cicerone allorchè ha detto: *animorum nulla in terris origo inveniri potest*. Vedi la nota n. 64.

(95) Ma che la ragione non iscopre il modo come debba onorare Dio? Non iscopre, che Dio è uno spirito, e che dee collo spirito onorarlo? Che l'onorarlo secondo la ragione, importa il riconoscerlo come l'autore della nostra esistenza, e come il giudice delle nostre azioni? Che dall'una e dall'altra qualità nasce in noi il dovere di rispettare i legami, che il comune Autore ha stabilito tra le sue creature? Che il culto della ragione consiste nelle opere conformi a'dettami dello spirito, e non in un codice di riti o di vane cerimonie?

È manifesto lo scopo dell'autore: vuol separare il cristianesimo dalla ragione: per ciò fare, deprime quella ragione, che altrove cerca sempre di sublimare: cotesto sistema è contraddetto non solamente dal consenso delle nazioni, che han riconosciuto il cristianesimo, come il culto connaturale alla ragione; ma ancora dalla contraria pruova che si ricava dalle false ed assurde religioni, le quali formano il carattere proprio de' popoli ancora ferini, selvaggi o incolti.

(96) Ma quale scrittor di morale, tranne Hobbes, ha osato di separare la morale dalla legge naturale e dal suo Autore? E quali sarebbero i legami tra gli uomini, se questi non partissero dalla volontà, o sia dalla ragione di Dio?

(97) Ora domanderemmo in prima qual è il popolo tra'pagani, che non conoscesse una divinità, e non la risguardasse come vindice della giustizia delle umane azioni? Ed in secondo luogo se stato di virtù fosse la schiavitù, la condizione di taluni uomini eguagliati alle cose, l'eterno odio contra l'inimico, la vendetta considerata come una riparazion della offesa, e come eroica virtù l'occupazione o l'esterminio di tutti i popoli; qual sarebbe la sorte degli uomini, se questi fossero i principî regolatori della politica delle nazioni?

Non ebbero vera virtù naturale i popoli, che trovar vollero la divinità nel politeismo, ma l'ebbero que'pochi sapienti, che ne attinsero la nozione dalla pura ragione, e dalla sana filosofia. E qual de' moderni propagatori del naturalismo ha espresso un pensiero più vero e più profondo del seguente: *Virtus eadem in homine ac Deo est, neque ullo alio ingenio praeterea. Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta, et ad summum perducta natura. Est igitur homini cum Deo similitudo.* Cic. de legib. Lib. I. C. VIII.

(98) *Le philosophe ne se charge, que de placer l'homme dans la société, et de l'y conduire; c'est au missionaire à l'attirer aux pieds des autels.* §. VII. Morale p. 182.

Secondo l'autore dunque la religione sarebbe tutto al più utile, ma non necessaria allo stato civile. Basterebbe la filosofia a far dell'uomo un onesto e perfetto cittadino. E qual'è nella storia delle nazioni la repubblica de'filosofi, da proporsi come modello della morale o politica perfezione?

(99) *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient.*

Ah, Madame, que la morale des aveugles est différente de la nôtre! Que celle d'un sourd différeroit encore de celle d'un aveugle! Et qu'un être qui auroit un sens de plus que nous, trouveroit notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis!

Nôtre méthaphysique ne s'accorde pas mieux avec la leur. Combien de principes pour eux, qui ne sont que des absurdités pour nous, et réciproquement! Je pourrois entrer là dessus dans un détail qui vous amuseroit sans doute; mais que de certaines gens qui voient du crime à tout, ne manqueroient pas d'accuser d'irréligion; comme s'il dépendoit de moi de faire appercevoir aux aveugles les choses autrement qu'ils ne les apperçoivent.

(100) C'est une femme qui aime à se travestir, et dont les différens déguisemens laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelqu'espérance à ceux qui la suivent avec assiduité, de connoître un jour toute sa personne.

(101) La distinzione tra deista e theista ci vien da' cultori del puro naturalismo. L'autorità di Diderot non è certamente bastevole ad introdurre una tal distinzione, specialmente nella lingua italiana. Delachambre nel trattato della vera religione distinse quattro spezie di deisti, che diremmo puri e impuri. Vuolsi ancora notare che cotesta denominazione ricevette nel XVIII secolo un particolare significato dalla setta de'deisti inglesi, detti *freithinkers.*

(102) V. soprattutto la Sezione III. del saggio sul merito e sulla virtù. Troisième Effet. È facile comprendere il senso, che l'autore volle dare all'*entusiasmo* o al *fanatismo*.

(103) Ecco due supposizioni, che conveniva dimostrare: che l'intelligenza stia nella sensibilità; e che la sensazione si operi per mezzo d'un agente meccanico. Tali sono i principî, che si ponevano come evidenti da coloro, i quali declamavano contra le ipotesi metafisiche.

(104) E dell'ideologia de' bruti, perchè non ha scritto Tracy, o altri dopo di lui? L'uomo forma la parte principale di questo trattato, ma secondo Tracy l'ideologia non appartiene privativamente all'uomo.

(105) Non parliamo di Broussais, il quale nel libro *della irritazione e della follia*, si prefigge di stabilire i rapporti tra 'l fisico e il morale sulle basi della medicina fisiologica. Altro egli non fece, che sviluppare la dottrina di Cabanis, supponendo che i fenomeni dello spirito dipendano tutti da' materiali, e che da questi solamente possa ripetersi la spiegazione di quelli. Così, a suo modo d'intendere, la fisiologia solamente può somministrare la teoria dell'intelletto umano.

CRANIOLOGIA (pag. 321).

(106) Un dotto medico e fisiologista vivente, allievo del chiarissimo Sebastiano Pinto, già professore di notomia nella università di Napoli, narravaci alcuni anni indietro i particolari d'una gara scientifica, publicamente sostenuta dal cennato professore, con un dotto medico straniero. Credendosi questi apportatore d'un nuovo metodo di sezione della membrana cerebrale, domandato aveva al dottor Pinto la permissione di poterlo esporre nell'anfiteatro della stessa università; al che avendo egli aderito, fu per un dato giorno stabilita una publica tornata, cui vennero invitati tutti gli altri professori della medesima facoltà, oltre un grande numero di medici e di studiosi delle arti mediche e chirurgiche. E dopochè tutti furon convenuti nel luogo designato, il lodato professor Pinto, con modesti e urbani modi domandò dalla sua volta la permissione allo straniero di esser primo a mostrargli, qual fosse il metodo di sezione ricevuto nell'anatomico teatro di Napoli, acciocchè meglio potesse conoscere di che noi mancassimo, e che ci fosse a rettificare. Ed ottenuta una tal venia, e messa mano all'opera, sin dal suo cominciamento si accorse il medico forestiero, che nulla di nuovo veniva a dirci; il perchè affrettossi di dichiarare, che quell'appunto era il metodo di Gall, che egli non avrebbe saputo additare più maestrevolmente di quel che praticato aveva il nostro professore. Una tal dichiarazione, seguita dal giubbilo e dalle acclamazioni degli astanti avrebbe dovuto far intendere allo straniero l'aguato, nel quale era egli per proprio fatto caduto. Ma pure credette poter ottenere nel dissertare quella palma ch'eragli mancata nell'operare, ignorando forse che il suo competitore fosse tanto erudito fisiologista ed acuto dialettico, quanto era abile operatore. Lo sperimento accademico passò dalla pratica alla teoria e a' principi della dottrina di Gall. Entrati i disputanti in questo nuovo agone, il professor Pinto dopo di aver dichiarato, che intendeva metter da banda gli assurdi psicologici di quella dottrina, perchè estranei al luogo e all'occasione della disputa, si volse ad atterrare l'avversario colla dimostrazione degli errori anotomici e fisiologici, ne' quali quel sistema era fondato. Il secondo trionfo fu maggiore del primo, perchè le sue conclusioni furono sì luminosamente esposte, che gli astanti credettero essere state coronate da una implicita ritrattazione dello stesso avversario, se come ritrattazione può aversi il silenzio, cui fu ridotto. Tali conclusioni, volle il valentissimo professore Pinto, che fossero compendiate da uno de' suoi allievi, che è quello stesso, da cui noi le ricevemmo, e che qui appresso inseriamo.

1.° « Che il primo errore fisiologico, nel quale è incorso l'autore della craniologia, consiste nell'attribuire al cervello alcune operazioni sensorie, le quali non appartengono propriamente al sistema nervoso, di cui l'encefalo è gran parte. Che già molto tempo prima, ed anche durante la vita e lo geste di Gall, l'importanza del sistema nervoso ganglioso era conta, pe' lavori d'insigni anatomici e fisiologisti, tra i quali

concedeva a Gall un posto distinto. Essersi già stabilito che le sensazioni subbiettive, e le corrispondenti reazioni istintive hanno per organi i nervi appartenenti al sistema de' gangli, unico genere di nervi, di cui sono provveduti gli animali senza vertebre, ne'quali si osservano le dette operazioni sensorie. Che in essi è un sol centro ed una sola sfera di senso, e serve a regolare i bisogni dell'organismo, tendenti a conseguire i fini della natura nella vita plastica, la conservazione cioè dell'individuo, e la propagazione della specie, vuol dire un altro modo di conservazione necessario alla perpetuità della vita individuale, che si distrugge continuamente, avendo per limiti necessari la durata e lo spazio ».

« Che il sistema cerebro-spinale, le cui funzioni sensorie servono d'istrumento a funzioni di più alta importanza, comincia a comparire appena abbozzato nelle prime classi de' vertebrati; entra in un progresso di perfettibilità, ascendendo nelle classi superiori, e nell'uomo non solo esprime il massimo grado possibile di perfezionamento, ma si osserva una lacuna notabile tra il suo modo di essere, e quello de' più vicini antropomorfi. Che negli animali, ne' quali coesistono entrambo i sistemi, l' attività sensoria predominante segue la ragione dello sviluppo di ciascuno di essi, di modo che vi è più d'innervazione vegetativa là dove predomina il sistema ganglioso, come accade ne' vertebrati inferiori (pesci, rettili); è equipollente nelle classi, nelle quali lo sviluppo organico de' due sistemi si bilancia (uccelli, quadrupedi); le operazioni sensorie cerebro-spinali superano nell'uomo le ganglioso sino ad un fortissimo predominio, e sono istrumento di operazioni psichiche capaci di far fruire questo essere della prerogativa che lo distingue, la *libertà* delle determinazioni, appunto l'opposto del carattere distintivo delle innervazioni organiche o vegetative, che è *la necessità* ».

« Che ciò posto chiaramente apparisce, aver commesso Gall un grave errore, attribuendo al cervello ed alle varie sue parti organi di funzioni, o puramente, o in gran parte vegetative, come per esempio, riponendo l'organo della fame nelle protuberanze quadrigemelle, quello dell'appetito venereo nel cervelletto. Che il desiderio del cibo è sensazione subbiettiva, ed espone un bisogno della vita plastica; è tanto più imperioso e frequente, per quanto più gli organismi animali appartengono alle classi inferiori, mentre l'osservazione ha dimostrato che la voracità diminuisce, ascendendo nella scala della perfezione animale. Ma gli organismi animali inferiori mancano assolutamente di cervello; ne' vertebrati comincia a comparire, e va man mano compiendosi; quindi Gall cade nell'assurdo di concedere ad un fenomeno un organo, il quale manca quando quello è visibilissimo, o che si va oscurando, quando l' organo è in via di esistenza e di perfezionamento. Che ci cade egualmente, quando fa del cervelletto l' efficiente dell' appetito venereo, obbliando essere il cervelletto l' ultima parte dell'encefalo, che comparisce nella scala del perfezionamento progressivo di tale organo, esistendone solo il verme ne' volatili, i lobi non cominciando a comparire che ne' quadrupedi, e che l' appetito venereo si manifesta flagrantissimo in animali privi di cervello e di cervelletto. Che si dica lo stesso dell'attribuire gl' istinti degli animali bruti alle varie parti del cervello, quando nè tali parti, nè cervello esistono negli animali, ne' quali quelli fortemente si manifestano ».

2.° « Che i progressi fatti negli ultimi tempi sulla conoscenza della struttura del cervello, de'quali gran parte è dovuta allo stesso Gall, confutano la craniologia. Essere oramai risaputo che la sostanza corticale di questo viscere, sia la matrice delle fibre bianche sensibili dello stesso. Quella sostanza ne riveste tutta la superficie, tranne alcune parti della base; quindi la denominazione di corticale. Si rinviene però ad ogni tratto nel masso interno dell' organo, ed in qualunque luogo si trova dà alla sostanza

midollare nuovi fascetti di fibre. Da tale ordine di cose risulta esservi due precipue sorgenti di fibre bianche nel cervello, ed innumerevoli accessorie. Delle due prime l'una è quella che riconosce per comune stipite il midollo oblongato, composto di sei fascetti strettamente uniti, i quali dopo la prima implicazione che avviene nel ponte di Varolio, si diramano quinci nel cervelletto, e quindi nel cervello, espandendosi dal centro verso la periferia. Le fibre dell'altra prendendo origine da tutt'i punti della sostanza corticale periferica, come radici dalla terra, si avviano verso le parti centrali, seguendo una direzione perfettamente opposta a quelle della precedente, co' fascetti delle quali s'incrociano. Questi due ordini di fibre, rafforzati da' fasci che ad essi accedono dai numerosi gruppi di sostanza corticale, ne'quali s'imbattono via facendo, non solo vanno dal centro alla periferia, e viceversa, ma passano dall'uno emisfero all'altro, e dall'altro all'uno, costituendo le molte commissure che uniscono le due masse laterali del cervello, e dando origine ad altre rinomate parti centrali, le quali per la struttura interna, la forma esteriore, e la sede, hanno ottenuta una celebrità ne' fasti della scienza, e sono state successivamente onorate dal titolo di esteterio. Tali sono il corpo calloso, le protuberanze quadrigemelle coll' annesso corpo pineale, i talami ottici, i ventricoli, i corpi striati, il setto lucido, ed altre. Che dopo avere studiato questo opposto e tortuoso cammino delle fibre midollari, ed avere riconosciuto i punti delle loro intersezioni, il sommo encefalotomista Gall, tagliando tutti gl'indicati punti, potè svincolare e quasi disperdere le varie parti del cervello, torgli la forma aggomitolata, e ridurlo alla foggia di una membrana composta di due sostanze, bianca l'una, cinerizia l'altra. Risultare da questa commemorazione ».

« Che la sostanza cinerizia o corticale, lungi dall'essere l'efficiente della forza sensoria, non è che la matrice, e l'alimentatrice della sostanza bianca fibrosa, nella quale la forza senziente risiede ».

« Che le parti centrali debbono avere maggiore importanza organica delle periferiche, come quelle che risultano dalla implicazione di fascetti di fibre bianche provenienti dalla periferia, dal centro, e da'moltiplici gruppi di sostanza cinerizia disseminati nel masso del cervello, e come quelle le quali hanno ognuna una forma diversa, ma costante e determinata, mentre le periferiche hanno un aspetto uniforme enteroideo ».

« Che queste deduzioni sono confermate dalla osservazione, e dalla sperienza. Nelle guerre sono ovvie le ferite, che portan via tutto un segmento periferico del cervello, rimanendo illesa la vita e le facoltà, nè perdendo l'uomo alcuno de' caratteri intellettuali e morali, che prima possedeva. Degenerazioni di ogni maniera l'anatomia patologica ha scoverte nella superficie cerebrale, aderenze colla dura madre, indurimenti, atrofia, suppurazioni in buona parte de' lobi dello stesso, senza che il soggetto avesse in vita manifestata la minima mutazione nella intelligenza e nel carattere. Per l'opposito la più piccola lesione, cagionata o da malattia, o da causa violenta, o fatta per esperienza sugli animali bruti nelle parti centrali, implica perdita o disordine delle facoltà, ed in una latitudine determinata la cessazione della vita. Questa latitudine è tale da rendere inevitabile la morte, tanto più, quanto più la lesione si porta nelle vicinanze delle parti centrali, e sono seguite da pronta morte quelle che portansi sul ponte di Varolio, e sul midollo oblongato, parti centralissime, come quelle in cui è la confluenza di tutt'i fasci midollari periferici e centrali ».

« Che in conseguenza di tutto ciò, crolla l'intero edificio degli organi cranioscopici situati alla superficie del cervello ».

3.° « Che concedendo a Gall che le irregolarità sinuose della superficie del cervello, possano nel tempo della formazione delle ossa del cranio indurre nel contiguo tavolato

interno degl' infossamenti corrispondenti alla sporgenza de' processi intestiniformi della periferia del cervello, come le arterie meningee imprimono, pulsando, sullo stesso tavolato solchi dendritici analoghi alla loro diramazione, è ben lontano dal seguirne che quell' infossamenti debbano corrispondere ad altrettante elevazioni nella superficie esterna del cranio, in modo da rendersi percepibili al tatto, ed indicare che quì l'organo della veracità, là quello della religione, in un terzo quello della imitazione, ed in un quarto e via discorrendo quello della atrocità, della superbia, dell'astuzia o del furto sieno più o meno sviluppati. Imperciocchè i due tavolati delle ossa del cranio non sono nè paralleli, nè contigui nella massima parte della loro estensione. Frammezzati da midollo diploico, le cui cellule più o meno spaziose, sono però, tranne la sola porzione squamosa del temporale, sufficienti a ricevere in loro l' intumescenza del tavolato interno, ed impedire che si comunichi all' esteriore, anche perchè errerebbe chi credesse essere quelle intumescenze de' cospicui bitorzoli, mentre non sono, nel tavolato interno, che una piccolissima deviazione della curva dell' osso, un leggiero transito verso un segmento di sfera di più piccolo diametro ».

4.° « Che il più gran rimprovero meritato da un insigne anatomico qual era Gall nasce appunto dall' aver situati numerosissimi organi di facoltà o di tendenze nel luogo periferico del cervello, che corrisponde alla regione frontale, a partir dalla glabella andando verso le regioni sopra-ciliari. Ognun sa che in quel luogo i due tavolati non sono neppure contigui, l' interno separandosi dall' esterno in modo da risultarne due caverne (i seni frontali), ne' quali penetra la membrana pituitaria, o lo intonaca servendo loro di periostio. Questa divaricazione de' tavolati nella cennata regione, perchè impedisse a' lobi anteriori del cervello di giugnere sino alla sporgenza della fronte, rappresentata dal tavolato esterno, fu giustamente obbiettata a Camper, come una circostanza che toglie l' esattezza al suo angolo faciale. Ma a più forte ragione può obbiettarsi a Gall, giacchè tutti gli organi da lui supposti ne' lobi anteriori del cervello avrebbero un bell' urtare e far protuberare il tavolato interno, lo spazio vuoto tra questo e l'esterno renderebbe impossibile che le protuberanze si comunicassero al medesimo, in modo a poterle riconoscere, palpando la fronte ».

Questo documento, che noi conservavamo, per memoria d'un valentuomo, il quale ci fu da immatura morte rapito, ci è ora sembrato opportunissimo di publicare come un' autorità, la quale giustifica il nostro giudizio intorno alla parte fisiologica della dottrina di Gall, e de' successori suoi.

(107) L'opera, in cui l'autore fece una compiuta sposizione del suo sistema ha per titolo: *Anatomie et physiologie du système nerveux, et du cerveau en particulier;* e quella, in cui giustificossi dell'accusa di materialismo: *Des dispositions innées de l'ame, et de l'esprit, ou du matérialisme.* V. anche il poema *la craniaide* publicato in Londra nel 1817.

(108) V. l'opera di Spurzheim. *Observations sur la phrénologie, ou la connoissance de l'homme moral et intellectuel, fondée sur les fictions du système nerveux.* Paris 1817. *Traité de phrénologie* de Combes.

E il giornale *frenologico* degli anni 1827 e 1828.

(109) Dal tempo di Leibnitz e di Wolfio insino a quello, in cui apparve la filosofia di Kant, i filosofi, i quali oltre a' già nominati mantennero divise le opinioni della Germania sono i seguenti:

Sulzer (Giovanni Giorgio) svizzero nato nel 1720 morto nel 1779, noto principalmente per la *teoria delle belle arti*; mostrossi ne' suoi scritti filosofici inchinevolo alla pretta filosofia sperimentale, dapoichè ripeteva la perfezione della ragione dal maggiore o minor numero delle impressioni de' sensi e dalle particolari disposizioni dell'organismo,

Avvicinossi ancora a Locke per rispetto alla ipotesi dell'anima materiale; imperocchè volle dimostrare che la dottrina della immortalità dell'anima non dipende per nulla da quella della sua immaterialità, potendo un materialista sperare in un'altra vita, purchè ammetta un'anima distinta dal corpo.

Eberhard (Augusto) nato nel 1739 morto nel 1809, *nella teoria del pensiero e del sentimento*, da poche modificazioni infuori, seguì i principi della psicologia volfiana.

Plattner (Ernesto), nato nel 1744 morto nel 1818, tanto negli *aforismi filosofici* quanto nella *nuova antropologia* seguì la filosofia leibniziana, eccettuata la *monadologia*.

Tetens (Giovannicola) nato nel 1737 morto nel 1807, ne'*saggi filosofici intorno alla natura umana* publicati nel 1777 ammise l'immaterialità del principio pensante, e vigorosamente confutò gli argomenti del materialismo, ma non fu sempre coerente a' medesimi principi in tutte le parti del suo sistema; imperciocchè trattò scetticamente la quistione del libero arbitrio, che ammise come una verità di sentimento e non di ragione, e spiegò molte delle operazioni dell'anima per le materiali impressioni delle sensazioni, spezialmente per quel che concerne la memoria e l'associazione delle idee.

Reimaro (Ermanno Samuele) nato nel 1694 morto nel 1768, autore delle *considerazioni sopra l'istinto degli animali*, opera di nuovo e non tentato argomento, perchè fece una psicologia comparata degli animali e dell'uomo, istituendo il paragone delle facoltà dell'uomo con quelle degli animali, che più a lui si avvicinano. Le spezie degli animali a noi più vicine nell'organismo hanno immaginazione e memoria, secondo l'autore, ma son prive delle facoltà di giudicare e di astrarre, nelle quali è riposta l'intelligenza. Dalla differenza delle facoltà intellettive nasce ancor quella delle pratiche, dapoichè gli animali non avendo facoltà di giudicare mancano di scelta e per conseguente di libertà. Da ciò nasce la necessità delle loro azioni determinate dagl'istinti e dagli appetiti animali. Fu scrittore giudizioso e severo; dimostrò la necessità della creazione e l'impossibilità della ipotesi della eternità del mondo; dimostrò del pari l'esistenza di Dio provata per argomenti cosmologici, l'immaterialità e l'immortalità dell'anima.

Basedow nato nel 1723 morto nel 1785, indirizzò i suoi studi filosofici principalmente allo scopo della publica istruzione. Si rendette celebre per due opere, delle quali una porta per titolo *Filaletia, o nuovi pensieri intorno alla verità e alla religione della ragione, insino a' confini della rivelazione*; e l'altra, *sistema teoretico della sana ragione*. Nulla disse di nuovo, ma formò una dottrina mista de' principi delle altre scuole, se non se pretese rilevare l'autorità del senso comune. Volle far di questa la facoltà direttrice dell'umana natura, ad essa adattando il metodo della istruzione scientifica della gioventù; ma pure diede a' prodotti suoi sì poca consistenza, che sembrava dubitare egli stesso della realità delle umane conoscenze. L'essenza della verità fu da lui riposta nella maggiore o minore importanza, che ciascuno dà a' propri pensieri allorchè questi hanno per iscopo la virtù e la felicità; d'onde deduceva, che tutti i nostri giudizi intorno alle cose sensibili son veri, quando queste sono realmente pensate, e il pensiero è approvato dalle facoltà intellettuali; che veri sono tutti i principi, che noi giudichiamo tali, quando chiaramente ne comprendiamo il senso; e che per conseguente veri son pure i ragionamenti da essi dedotti, quando ben ci ricordiamo de' principi, sopra i quali son fondati.

Certamente di poca importanza furono i suoi pensieri intorno alla filosofia intellettuale; comechè avessero di molto contribuito a mutare gli antichi metodi della educazione e della scientifica istruzione della gioventù. Le sue teorie, da lui stesso applicate a' vari corsi di educazione che gli furono affidati, e a' vari istituti di publico uso da lui fondati o diretti; produssero in Germania quello stesso effetto, che prodotto

avevano nel resto dell'Europa i pensieri di Rousseau intorno all'educazione. L'antico metodo dell'istruzione della gioventù parve pedantesco e vizioso; fu proscritto lo studio delle lingue antiche, e della erudizione; nuove pratiche furono introdotte per l'esercizio così delle facoltà corporali, come delle intellettuali; sì che tutto lo studio dell'educatore consister doveva nel procurare, che le une e le altre fossero sviluppate con armonica proporzione tra loro.

(110) Quantunque i vocaboli *obbiettivo* e *subbiettivo* appartengano alle vecchie scuole, e di essi abbia fatto frequente uso anche Cartesio, pure giova determinare il significato, che loro ha dato Kant. *Obbiettive* son le idee, o le rappresentazioni risvegliate da' sensi: *subbiettive* le nozioni suggerite dalla natura stessa della intelligenza, e dalle facoltà sue.

(111) *Critica rationis purae:* Institutio §. VII. E nella prima prefazione dell'autore: *Criticam rationis purae non dico censuram librorum et systhematum, sed facultatis rationis in universum respectu cognitionum omnium ad quas ab omni experientia libera, possit anniti; proinde dijudicationem possibilitatis aut impossibilitatis metaphysices in genere, constitutionemque, tum fontium, tum ambitus atque compagis, tum vero terminorum illius; sed cuncta haec ex principiis.*

(112) Partisce ancora in due classi generali tutti gli obbietti del pensiero, in *fenomeni* cioè, o in *numeni* o *noumeni*, se pure questo vocabolo meriti di essere accolto nel dizionario filosofico di qualunque lingua.

Per *noumeni* intende i concetti formati dal solo intelletto, non soggetti alla visione sensibile, neppure a rispetto della possibilità loro: il *noumeno* può inoltre essere preso in due sensi, uno *negativo*, e l'altro *positivo*. Il caso del negativo è quando si adoperi come contrapposto dell'obbietto capace di sensibile visione: del positivo, quando senza alcuna relazione agli obbietti sensibili, la mente formi un concetto, della cui possibilità si fa ella stessa giudice.

V. Analytices trascendentalis Lib. II. Cap. III. pag. 195 e seguenti Vol. I.

Prolegomena ad metaphysic. pag. 72 Vol. II.

(113) Gli alemanni son soliti chiamare *Estetica* l'arte critica del senso del bello, della qual denominazione fu autore Baumgarten. Ma questo ingegnoso analista, al dir di Kant, credette poter desumere le regole del giudizio critico del bello da' principj della ragione, mentrechè quelle per la maggior parte nascono da empiriche conoscenze. Val dunque meglio, secondo lui, abbandonare quel significato, o riservarlo alla scienza, che contempla le percezioni della mente intorno alle cose sensibili. Così facendo, continua a dire l'autore, ci avvicineremo più al linguaggio degli antichi, che partirono in due classi le umane conoscenze αἰσθητὰ, καὶ νοητὰ, cioè *sensibili* e *intellettive*.

(114) Tutta l'esposta partizione è fondata sopra il materiale significato del vocabolo *visione*, come se l'*intuizione* della mente non fosse una similitudine, e non avesse avuto nelle lingue antiche o moderne un senso diverso dalla visione degli organi esterni. *Ut oculorum, sic acies mentis.* Kant preferì di attribuire l'intuizione alla facoltà sensitiva, e di distinguere la visione pura dalla empirica, anzichè accettare due significati uno proprio e l'altro traslato, de' quali tutti gli altri prima di lui avevano fatto uso.

(115) Kant spiega il significato, che vuol che si dia alla voce *idea*, togliendolo in parte da Platone, di cui l'alto concetto duolsi non essere stato da' filosofi ben compreso. Il concetto puro della ragione spogliato da qualunque obbietto della sperienza è quel che dicesi *idea*, da non confondersi colla *rappresentazione*, colla *percezione* o *appercezione*, colla *sensazione*, colla *conoscenza obbiettiva*, colla *intuizione*, colla *nozione*. V. *de conceptibus rationis purae. De ideis in genere*, Vol. I pag. 242 e seg.

(116) Il quadro de' generi e delle loro categorie è il seguente:

1.° *Quantità*. Singolare, plurale, universale.

Sue categorie. L'unità, la pluralità, la totalità.

2.° *Qualità*. Affermativo, negativo, limitativo.

Sue categorie. L'affermazione, la negazione, la limitazione.

3.° *Relazione* Categorico, ipotetico, disgiuntivo.

Sue categorie. Del categorico, l'inerenza, la sostanza, l'accidente.

Dell'ipotetico, la causalità e la dipendenza.

Del disgiuntivo, la reciprocazione tra l'azione e la passione.

4.° *Modalità*. Problematico, assertorico, apodittico.

Sue categorie. Del problematico, la possibilità e l'impossibilità.

Dell'assertorico, l'essere e il non essere.

Dell'apodittico, il necessario e il contingente.

(117) Potrebbe questo luogo essere notato di poca esattezza logica. La nozione che abbiamo dello spirito è *negativa* nella presente condizione della ragione umana, perchè la ricaviamo per contrapposto dalla materia. Ma cesserebbe di essere negativa, se conoscessimo *a priori* la sua sostanza, del pari che la sua immortalità. La concessione dunque che ha fatto di sopra, rimane inutile.

(118) E a chi trovasse ancora poco chiaro il concetto dell'autore, qual è stato da noi trasportato, risponderemmo che ne trovi un altro più chiaro tra tutte le versioni di Kant in qualunque de' moderni idiomi.

E qui vogliam notare, che voltando nell'italiano i pensieri di Kant, ci siamo sempre studiati di spogliargli dal gergo metafisico, per presentargli nel senso il più intelligibile, quantunque non certi di esservi sempre riusciti.

Constitutio metaphysices morum. Sectio III.

Conceptus libertatis clavis est explicandae autonomiae voluntatis Vol. II, pag. 324 e seg.

V. de Elateribus rationis purae practicae. Vol. III. pag. 93 e seg.

(119) Che la natura non sia causa di se stessa, intendendo per *natura* l'universalità delle cose esistenti, è una proposizione evidente; ma che la ragione, la quale la regola, non sia la causa della natura, è una proposizione, che l'autore non poteva assumere, nè come evidente, nè come dimostrata, quando per ragione motrice del mondo vogliasi intendere l'*intelligenza*, nel quale senso egli precisamente l'intende.

(120) Questo breve tratto de' suoi principî basterà a dare un qualche concetto dell'*idealismo trascendente*, ch'egli espose nella principale delle sue opere, che ha per titolo *Dottrina della scienza*.

(121) De l'Allemagne par M. de Staël T. II pag. 263 (Paris 1820).

Checchessia di tale giustificazione, i concetti di Fichte intorno alla Divinità mossero l'indignazione di tutta la Germania, e l'obligarono di abbandonare la cattedra, e di scrivere un appello al publico per discolparsi dell'accusa di ateismo. Aveva egli detto essere Dio lo stesso che l'ordine dell'universo, comecchè in una delle ultime sue opere, che ha per titolo *Guida della vita beata* sembri aver professato nell'ultima età sua più sani principî intorno alla religione.

(122) L'*io*, nel concetto di Fichte, debb'essere distinto in due, cioè l'*io* identico e durevole dall'*io* mobile e passeggiero. L'*io* ch'è presente a se stesso, e che passa a rassegna i suoi propri pensieri e le operazioni dello spirito, è un Ente superiore, che sente essere in se sempre lo stesso, e diverso non pertanto dall'*io* modificato dalle impressioni e affezioni sensibili.

(123) Non abbiam fatto menzione di Hegel, quantunque trapassato, perchè la sua dottrina si annoda a quella di altri filosofi viventi, de' quali dobbiamo non parlare. Volle egli far guerra al *dualismo* di Kant, di Fichte, e dello stesso suo maestro, e sostituì a' due principî da costoro assunti la sola *unità*. Che avesse inteso poi dire con questa unità, riposta unicamente nel pensiero, il diciferranno altri dopo di noi, se sopravviverà ancora il razionalismo trascendente, introdotto da Kant, e alimentato dalla sua scuola. Che se taluno avesse vaghezza d'internarsi nella dottrina di Hegel, potrà consultare le seguenti opere di lui: Trattato, che ha per titolo, *credere e sapere: la fenomenologia dello spirito: la logica: l'enciclopedia delle scienze filosofiche.*

(124) Il vocabolo, che Smith adopera come sinonimo di simpatia è *fellow-feeling*, che corrisponde al sentire insieme, e però non può essere espresso dalla voce *compassione*, che nella nostra lingua, come nella francese significa sentimento misericordioso.

SPAZIO (pag. 368).

(125) Lo spazio, che tutti comunemente concepiscono come il sito che occupano i corpi, è stato il suggetto delle più astruse quistioni metafisiche. Gli uomini cominciarono dal domandare a se stessi, se fosse *vacuo* o *pieno*. Quelli, che il vollero vacuo, lo concepirono come il termine della materia, e per conseguente immenso ed infinito; laddove gli altri, che il credettero pieno, risguardandolo finito come la materia stessa, cominciarono a investigare di qual natura fosse, o in che differisse dalla sostanza dei corpi, da' quali era certamente diverso per rispetto alla sua penetrabilità. La sperienza degli errori alla perfine ha renduto più modesta la filosofia, la quale separa i fatti manifesti della percezione dalle congetture e dalle ipotesi, per le quali questi sono stati sinora spiegati. Per meglio valutare la necessità di tale circospezione, giova fare la rivista delle opinioni, che dello spazio han portato le antiche e le moderne scuole.

I pitagorici e gli epicurei sostennero l'esistenza del vacuo, oltre i limiti del mondo sensibile, o senza alcuna dipendenza dal medesimo. Epicuro insieme cogli eleatici fisici, in cima a' quali stanno Democrito e Leucippo, concepirono questo vacuo come una estensione impalpabile, penetrabile, non solida, la quale serve da recipiente universale dei corpi. Costoro espressero talvolta l'estensione impalpabile come un fluido immateriale, esteso all'infinito, nel quale nuotano i corpi. Una tale teoria era una conseguenza del sistema degli atomi e de' corpuscoli, perchè spiegavano per essa la formazione e il moto della materia.

I peripatetici d'altra parte distinsero il vacuo continuo o unito (*coacervatum*) dallo sparso o disseminato: ammisero il primo, e negarono il secondo, spiegando essi il moto locale e l'aumento o la diminuzione del volume de' corpi, per mezzo dell'arido e del fluido, del denso e del raro. (V. Aristotele, *naturalis auscultationis*, *sive de naturalibus principiis*, *Tractatus* duo *de* LOCO, *et de* INANI).

Nella moderna filosofia Gassendi riprodusse l'opinione degli atomisti. Locke e i seguaci suoi han considerato lo spazio come materiale, ma diverso dalla materia per la sola penetrabilità. D'altra parte Cartesio e la sua scuola negarono ogni sorta di vacuo, attuale o possibile, perchè considerarono come materia ogni cosa estesa, e per conseguente come materiale lo spazio.

Clarke e Newton furono partigiani del vacuo, e sostennero l'immensità e l'infinità dello spazio. Ecco come Clarke compendiò le controversie, che farsi potevano intorno all'esistenza e alla realità dello spazio. « Lo spazio è qualche cosa o un puro nulla? Sarebbe forse una semplice idea, o una relazione d'una cosa ad un'altra? Sa-

rebbe la materia di qualche sostanza? Sarebbe infine la proprietà d'una sostanza qualunque? La soluzione delle proposte quistioni fu la seguente »:

« Non è un puro nulla, giacchè il nulla non ha quantità dimensioni o proprietà di sorte alcuna ».

« Non è un idea, perchè le idee abbracciano le sole cose finite, mentrecchè lo spazio è un infinito ».

« Non è una relazione delle cose per rispetto al sito loro, perchè lo spazio è una quantità. Che se il mondo è una quantità finita, lo spazio che si trova al di là del mondo, de' essere una quantità infinita ».

« Non è materia, perchè in tale ipotesi la materia sarebbe infinita e lo spazio resisterebbe al moto, il che è contrario alla sperienza ».

« Non è sostanza, perchè cotesta ipotesi confonderebbe l'astratto col concreto, o sia l'immensità coll'immenso. Ora lo spazio è l'immensità, laddove se fosse sostanza, sarebbe l'immenso. Allo stesso modo come la *durata* non è una sostanza, perchè la durata infinita è l'eternità, e non già un Essere eterno ».

« Dalla esclusione di tutte le anzidette ipotesi risulta, che lo spazio o sia l'immensità, è una proprietà dell'Essere immenso, siccome l'eternità l'è dell'Essere eterno. Dio non esiste nello spazio o nel tempo, ma la sua esistenza è la causa dello spazio e del tempo ». V. Recueil de lettres entre Leibnitz et Clarke sur Dieu, l'ame, l'espace, et la durée. Leibnitz. Oper. T. II, p. 110.

Gli argomenti di Clarke eran del suo maestro Newton, il quale credette dimostrare l'esistenza e la necessità del vacuo per le leggi del moto, per lo moto stesso de' corpi celesti, per la gravità de' corpi, per la caduta loro, per la vibrazione de' pendoli, per la divisibilità della materia, e per la varietà delle figure de' corpi. Per una conseguenza di tali principi Newton credette che lo spazio fosse l'immensità di Dio, concetto espresso anche da lui, in un luogo della sua *Ottica*, colle parole di *sensorio della Divinità*. Che se si debba credere alla testimonianza di Locke e del suo traduttore Coste, fu anche opinione di Newton, *che la creazione della materia potrebbesi spiegare, supponendo che Dio avesse colla sua onnipotenza impedito, che nulla potesse penetrare in una data porzione dello spazio puro, il qual è di sua natura penetrabile, eterno, necessario, infinito. Per tal fatto questa porzione di spazio avrebbe acquistato l'impenetrabilità, che è una delle qualità essenziali della materia. E siccome lo spazio puro è assolutamente uniforme; così rimarrebbe a supporre, che Dio avesse comunicato questa spezie d'impenetrabilità a un'altra simile porzione dello spazio; il che ci darebbe in qualche sorta un'idea della mobilità della materia, altra qualità parimenti essenziale.* Per verità questa ipotesi, o congettura somiglia più a Locke che a Newton, perchè è coerente allo spazio materiale e penetrabile del primo, e non allo spazio puro del secondo. Certamente ella non è degna della grande mente di Newton, perchè niun'altra dottrina tende più dirittamente di questa al panteismo, e all'unica sostanza immateriale del mondo. V. Locke Essai sur l'entend. hum. Lib. IV Cap. X §. 18. Vers. di Coste. (V. lo scolio generale in fine de' principi matematici della filosofia naturale di Newton).

In contrario Leibnitz concepì e definì lo spazio per l'*ordine delle cose coesistenti;* siccome il tempo è l'ordine delle cose successive. Non altrimenti, dicono i Leibniziani, ci formiamo l'idea dello spazio, se non nel modo stesso, col quale consideriamo come diverse due cose distanti l'una dall'altra. Così considerandole, noi le collochiamo nel nostro pensiero, come poste l'una fuori dell'altra; e così collocandole, idealmente passiamo ad assegnar loro un luogo distinto, anche fuori di noi. Ora dalla loro situazione

distinta nasce un'altra idea, che è quella della distanza tra esse. Questo è quel che chiamiamo estensione; il perchè crediamo estesa una linea, quando fissiamo l'attenzione alle sue parti, considerandole come poste l'una fuori dell'altra. Ammessa la nozione della estensione, le sue parti, considerate sempre per astrazione, non differiscono l'una dall'altra, ma si presentano a noi come *similari* e determinate non da alcuna interna differenza, ma dalla sola unità o pluralità loro. Da ciò segue che l'estensione si concepisce come uniforme e *similare*, o sia come un essere assoluto, nato dalla coesistenza di più cose. A buon conto è un ente imaginario, nel quale collochiamo (come in un recipiente comune) le cose coesistenti. Ma da questo stesso risulta, che lo spazio altro non è, se non l'ordine delle cose coesistenti, o la somiglianza degli Esseri nel modo di coesistere. Questi Esseri, quando sieno considerati separatamente l'uno dopo dell'altro, prendono tra loro quella stessa distinzione, che nell'ordine del numero prendono le cose numerate, cioè di prima, seconda, terza ec. In conclusione le cose reali coesistenti fan concepire lo spazio, o per meglio dire lo fan congetturare, dapoichè non esiste fuori delle cose medesimo. Tolte o distrutte queste, sparirebbe insiem con esse lo spazio.

Kant fece dello spazio una delle due forme delle visioni empiriche, o sia della sensazione; e forse volle dire lo stesso, che prima di lui aveva detto Reid, cioè che il concetto che noi formiamo dello spazio, è una nozione necessaria, la quale ci viene dalle leggi costitutive del nostro intelletto, o piuttosto è una credenza naturale, che non possiamo spiegare per qualunque supposizione. Ma avviluppò questo pensier semplice e vero in molti altri tenebrosi concetti, de' quali abbiamo già di sopra detto abbastanza. (V. sopra a pag. 333 e 345). Riconosciamo dunque come innegabile, che delle poche ma esatte idee, che formar si possono intorno allo spazio siam debitori alla scuola di Reid, la quale se da una parte ha ristretto il circolo delle quistioni metafisiche, ha dall'altra restituito alla ragione il criterio della verità.

(126) Cicer. Tuscul. Lib. I. Cap. XXVIII. *Non valet tantum animus ut se ipsum videat; at, ut oculus, sic animus se se non videns, alia cernit. Non videt autem, quod minimum est, formam suam. Fortasse: quanquam id quoque: sed relinquamus: vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt. Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt* etc.

(127) Le nozioni degli adiettivi o de' nomi di qualità è un argomento ancora più atto a dimostrare come nelle lingue si trovino impresse le tracce delle due grandi operazioni della riflessione, cioè il generalizzare e l'astrarre.

TEMPO (pag. 372).

(128) Non si è tra' metafisici disputato meno del tempo, che dello spazio. Aristotele e la scuola sua presero il concetto del tempo dal moto, di cui quello è la misura, e lo definirono *numerus motus secundum prius et posterius;* e per rispetto alla sua divisibilità il considerarono come una quantità continua, composta di parti continue e divisibili. (Aristot. *natural. auscult. seu de principiis Lib. VI de motu*).

Gli eleatici, o sieno i democritici con tutti i filosofi corpuscolari, scambiarono il tempo col moto continuo, dal quale ripetevano l'origine delle cose materiali. Locke tra' moderni impugnò le definizioni fondate sopra la misura del moto, e credette che la nozione del tempo si acquisti per la successione delle idee, comecchè fosse poi ricaduto nella misura del moto. Il migliore forse de' suoi concetti è quello, dal quale comincia il suo discorso: è detto d'un grande uomo, il quale interrogato che cosa fosse il tempo, rispose, *si non rogas intelligo*. Questo grande uomo, ch'egli non nomina, è S. Ago-

stico, il quale disse: *quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me quod si nihil proeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus; et si nihil esset, non esset praesens tempus.* (V. Locke, Essai Lib. II. Cap. XIV. S. Agostino Confession. Lib. XI. Cap. XIV. Leibnitz definì il tempo, l'*ordine delle cose successive*, e spiegando una tal definizione disse ancora, essere *la misura del moto equabile*. Wolfio aggiunse alla definizione di Leibnitz, *ordo successivorum in serie continua* (Wolf. Ontol. §. 572).

Tutte le cennate definizioni spiegano il modo, nel quale concepiamo la nozione del tempo, e non rischiarano per nulla l'essenza della cosa definita. Che è dunque il tempo? È un modo del nostro pensiero, per lo quale spieghiamo l'indeterminata durata di tutte le cose passate, presenti, e future: è una nozione necessaria ed implicita, la quale nasce dalle leggi costitutive dell'umano intelletto. Ma donde l'attigniamo, dalla successione de' fatti esterni, o de' pensieri? V' ha un fatto primitivo e antecedente a tutti gli altri, che c' insegna il come si applichi la nozione del tempo alla serie di tutte le cose successive, e questo è la ricordanza della passata esistenza. Da questo fatto primitivo la mente rileva l'intervallo trascorso tra la passata e la presente esistenza, e per analogia del passato, antivede il futuro. Questa è la semplice, ma vera e chiara nozione, da cui la scuola di Reid deriva il primo concetto della durata e del tempo. Nel resto osserva e considera gli effetti delle leggi costitutive dell'umana intelligenza, le quali ci presentano lo spazio e il tempo come due modi necessarî del pensiero: senza la nozione dello spazio non avremmo quella della estensione, o sia non distingueremmo gli obbietti presenti: senza durata non conosceremmo i passati: può la mente concepire il principio e la distruzione di tutte le cose, ma concepire non può il principio o la fine, sia dello spazio, sia del tempo: questo va a confondersi colla eternità, quello colla immensità.

(129) Eloquente tratto di Reid, che merita essere letto, come conclusione contra tutti gli argomenti degli scettici. V. *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, Sec. VI. *Du Traité de la nature humaine.*

(130) Le opere filosofiche di Stewart, che forman continuazione cogli scritti del maestro sono:

La philosophie de l'esprit humain.

Esquisses de philosophie morale.

Essais philosophiques sur les systèmes idéologiques de Locke, Horne Tooke ec.

Histoire abrégée de la philosophie.

Vie de Reid.

(131) *Immaginationem materialem dari, immateriali contradistinctam quae in anima datur, seu imaginandi quandam facultatem corpori quoque inexistere patet.*

Psicologia empirica.

(132) *Causa ea est, quae id efficit cuius est causa. Non sic causa intelligi debet, ut quod cuique antecedat, id ei causa sit; sed quod cuique efficienter antecedat. Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem posse dicere futura nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. Causis enim efficientibus quamque rem cognitis, posse denique sciri quid futurum esset.*

ESISTENZA DI DIO (pag. 429).

Continuazione della nota 48.

(133) Abbiamo di sopra riportato i pensieri di tre grandi uomini, i quali tentarono i primi di dare una dimostrazione *a priori* dell' esistenza di Dio; e dalle stesse loro discettazioni ci sembrò poter conchiudere, che la proposizione più sicura in metafisica sia, che *l' esistenza di Dio è una verità, che la ragione ricava per immediata deduzione dalla nozione del proprio essere*. Ora Stewart ci richiama allo stesso argomento coll'autorità di Newton, di cui i profondi concetti non sono stati esenti da qualche censura. L' immagine, che lo spazio fosse il *sensorio* della Divinità, il quale lo rende presente in ogni luogo, è certamente un ardito volo, che può menare a false conseguenze, per quanto pura fosse l' intenzione della mente, che concepilla. (V. la nota 125). Più esatto egli fu nella scelta de' termini, quando esprimer volle lo stesso pensiero ne' *principî della filosofia naturale*: *Aeternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens, id est durat ab aeterno in aeternum, et adest ab infinito in infinitum. Non est aeternitas et infinitas, sed aeternus et infinitus: non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit.*

La nozione della immensità di Dio, così espressa, è conforme alla sentenza di Clarke, cioè che Dio non esiste nello spazio e nel tempo, ma la sua esistenza è la causa dello spazio e del tempo. E qui cade in acconcio il far menzione delle altre dimostrazioni *a priori* date da questo filosofo (nato nel 1675, e morto nel 1729) egualmente chiaro per le sue opere metafisiche e teologiche, per le controversie sostenute con Leibnitz, e per le sue dottrine fisiche e matematiche nelle quali fu fedelissimo seguace de' principî del suo maestro, al quale di poco sopravvisse. (Newton nato nel 1642, morto nel 1727).

Il suo discorso intorno alla esistenza e agli attributi di Dio, del pari che gli scritti di altri chiari uomini di quella età intorno al medesimo suggetto, nacquero dallo zelo, col quale l'ortodossa filosofia combattè le dottrine dell' empietà, sparse da Hobbes e da Spinoza. Parve allora a' più cordati filosofi, che per troncare dalle radici i sofismi, sopra i quali le cennate dottrine erano fondate, convenisse non solamente ripigliare l' argomento della esistenza di Dio, e trattarlo metafisicamente; ma ristabilire ancora i principî della teologia naturale, e risvegliare la ragion comune colle parlanti pruove che ne somministra la struttura e l' ordine dell' universo. Oltre le opere, delle quali abbiam fatto di sopra menzione (V. le note 55 a 79), sono sopra tutti gli altri commendevoli i trattati di Clarke, di Fénélon, di Fontenelle, e di Jaquelot, quattro capi lavori, de' quali ciascuno può dirsi eccellente nel genere suo.

CLARKE.

Il suo libro è la collezione de' sermoni o letture ch' egli fece nella parrocchia di S. Paolo di Londra per virtù della fondazione fatta dall'illustre Roberto Boyle, uno de' più sapienti e insigni uomini del suo secolo. Era questi nato nel 1626 e morì nel 1691. Sanno i fisici di quanto gli sieno debitrici le scienze naturali, sopratutto pel successo con cui applicò alle medesime il metodo di Bacone. Preferì lo studio della filosofia, della erudizione e della teologia a tutti gli onori e alle grandezze della vita civile, e volse principalmente l' animo a formarsi una dottrina teologica, la quale fortificasse

la sua ragione contra gli argomenti degli atei e de' deisti, che seguivano le orme di Hobbes e di Spinoza, e che allora infestavano l' Inghilterra. Coerente allo zelo, col quale aveva egli coltivato gli studi della religione, fondò, morendo, un istituto di annue letture sagre, le quali versar dovevano circa la verità, i principi, e i dogmi principali della religione cristiana, ommessi interamente gli argomenti di controversia. In questa sagra cattedra, di cui i sermoni son conosciuti in Inghilterra col nome di *letture di Boyle*, figurarono i più illustri filosofi e teologi inglesi, e tra gli altri il celebre Bentley, e dopo di lui il dottor Samuele Clarke.

Fece questi nascere la sua dimostrazione dell' esistenza e degli attributi di Dio da più proposizioni, che tutte discendevano, come altrettante immediate deduzioni dalla prima, per se stessa manifesta, e tale che niun ateo avrebbe mai potuto rivocare in dubbio.

1.° « Qualche cosa ha dovuto esistere ab eterno »; dacchè le cose che ora esistono ne annunziano un'altra che è stata causa dell'esistenza loro.

2.° « Questa cosa esistente ab eterno è un Essere indipendente e immutabile »; dacchè se non fosse immutabile e indipendente converrebbe supporre una serie infinita di Esseri dipendenti e mutabili, che non avessero veruna causa originaria della loro esistenza, la qual supposizione è assurda.

3.° « L'Essere immutabile e indipendente, esiste ancora per se medesimo »; dacchè ogni cosa esistente uopo è, che sia prodotta dal tutto, vale a dire o da niuna causa, o da una causa estrinseca, ovvero dee dirsi che esista per se medesima. Essendo impossibile la prima ipotesi, ed impossibile ancora la seconda, perchè non possono supporsi cause estrinseche all' infinito senza una causa originaria; ne segue, come verità necessaria, che debba esistere per se medesimo.

4.° « L'essenza dell'Essere, che esiste per se stesso è incomprensibile ». Ma questa incomprensibilità nulla toglie alla certezza della sua esistenza; dacchè diverso è il conoscere che una cosa esiste, diverso il sapere in che consista l'essenza sua. Non conoscendo noi l' essenza delle cose che cadono sotto i sensi, molto meno possiamo comprendere l' essenza della suprema causa.

5.° « L'Essere che esiste per se medesimo de' essere necessariamente eterno »; dacchè l'eternità è una conseguenza dell'esistenza necessaria, per modo che stabilita la necessità della esistenza ne nasce l'eternità, e così e converso.

6.° « L'Essere che esiste di per se, esser debbe infinito, e presente in ogni luogo » dacchè l' infinità e l' immensità è pure una conseguenza della esistenza necessaria ed eterna, che è di sua natura immutabile ed uniforme sempre, e in ogni luogo.

7.° « L'Essere esistente di per se esser dee per necessità unico; » dacchè implicherebbe contraddizione il supporre due o più nature diverse, delle quali ciascuna esistesse di per se, e senza veruna dipendenza tra loro.

8.° « L'Essere esistente di per se è un Essere intelligente »; dacchè racchiude in se la nozione di agente e di causa di tutte le cose.

9.° « L'Essere esistente di per se, esser debbe un agente libero »; dacchè non si può dare intelligenza senza libertà di volere e di agire.

10.° « L' Essere di per se esistente, che è causa suprema di tutte le cose, de' essere dotato di potenza infinita »; dacchè da tal potenza è nato il mondo insieme con tutte le altre cose esistenti.

11.° « La causa suprema di tutte le cose esser debbe infinitamente sapiente »; dacchè essendo infinita e intelligente de' aver conoscenza di tutte le cose che ha creato, e alle quali soprasta.

12.° « La prima causa di tutte le cose aver debbe una infinita bontà, giustizia, e verità, o sia tutte le perfezioni morali che convengono al supremo rettore e giudice del mondo »; dacchè in essa trovarsi dee la convenienza delle relazioni di tutte le cose; o dacchè ancora essendo onnipotente e scevro da ogni bisogno, non mai può la sua volontà piegare in falsa parte.

Tali sono le proposizioni, per le quali Clarke credette aver dimostrato *a priori* l'esistenza di Dio, e circa le quali crediamo non poter dire di più di quel, che abbiamo osservato intorno alle precedenti dimostrazioni (V. la nota 48).

FÉNÉLON.

Un altro chiaro e profondo ingegno, Francesco di Salignac de Lamotte Fénélon, ornamento della letteratura e del clero di Francia, (nato nel 1651 morto nel 1715), diede una doppia dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio, l'una ricavata dal magistero della natura, e l'altra da argomenti intellettuali, e dalla stessa nozione dell'infinito. La scrisse egli in tal doppia forma, acciocchè quella servisse per le menti non accostumate alle metafisiche astrazioni, e questa per coloro che ne avessero l'abito e il gusto. Magnifico e grandioso è, nella prima parte, l'apparato della natura, siccome maestrevole è l'analisi delle sue parti. La struttura generale dell'universo, degli astri, della terra, delle piante, degli animali, dell'uomo è ivi descritta con ammirabile arte, e con quella patetica eloquenza, nella quale non è stato vinto da alcun altro oratore francese. Le facoltà dell'uomo, la virtù di cui è dotato il suo spirito, la conoscenza che ha dell'infinito, la ragione, la luce della verità primitiva che la rischiara, sono ivi presentate come le orme parlanti della ragione stessa di Dio e della sua infinita sapienza. Egli percorre in somma tutte le opere della natura, e fa vedere come in ognuna di esse trovisi impresso il suggello della Divinità, dal che prende argomento di confutare tutti i sistemi di filosofia che ammisero *la necessità*, come legge primitiva del mondo. Ma quali sono, egli domanda, le ragioni per le quali gli uomini non veggono nell'universo lo specchio fedele di Dio? I filosofi a forza di sottigliezza hanno smarrito una verità, che ognuno legge in se stesso senza aver bisogno de' lumi della filosofia! Il comune degli uomini no 'l vede, perchè accecato dalle passioni o distratto da' sensi! Tutto quel che non è palpabile, che non può esser veduto, gustato, inteso, sentito, o narrato sembra loro chimerico. Questa debolezza dell'animo loro cangiandosi in incredulità, è da essi presa come forza; ai che la vanità loro è lusingata dal pensiero, che soli resistono a quel che sorprende il resto degli uomini. Se voi, esclama egli a Dio, foste un Essere materiale, fragile e inanimato; o una massa inerte, o una ombra dell'Essere, sareste un obbietto degno della loro vanità, e adattato a' bassi e brutali pensieri de' quali si occupano. Ma appunto perchè siete troppo profondamente impresso nell'interno loro, dove essi non rientrano giammai, siete per essi un Dio occulto.

La prima parte della cennata dimostrazione va messa del pari con quanto si è scritto di più sublime intorno alla contemplazione dell'uomo e dell'universo; siccome la seconda può dirsi non essere altro che un comento de' principi e delle nozioni di Cartesio. Cominciando dal dubitare di tutte le cose, non trova altro punto di certezza, che nella nozione della esistenza di colui che dubita. Da questa prima verità egli deduce non poter dubitare di qualunque altra idea che chiaramente percepisce; che le idee chiare sono la sola regola della ragione, la quale per conseguente può affermare d'una cosa tutto quel, che di essa chiaramente percepisce. Percorrendo la scala delle idee

chiare, la ragion dell'uomo scopre che non esiste di per se, e riconosce la causa della sua esistenza dall'Essere, che esiste di per se, perfetto e infinito. L'idea stessa dell'infinito, di cui l'umano intelletto è stato renduto capace, dimostra esser questa una manifestazione diretta che gli fa di se la Divinità; dapoichè non avrebbe potuto la mente prenderla nè da alcuno degli obbietti esterni, nè dal suo proprio essere, nè dalla stessa moltiplicità degli obbietti finiti. E qui convien dire in onor di Fénélon, che sembra aver voluto rilevare il merito della dimostrazione di Cartesio, e confutar quelli che avevan creduto necessario dimostrare la possibilità dell'Ente Perfettissimo per rendere concludente la pruova a priori della sua esistenza. « Se non possiamo, dice Fénélon, concepirlo altrimenti che come esistente, perchè l'esistenza è inclusa nella sua essenza; non sarebbe permesso concepirlo come non esistente in atto, e come soltanto possibile. Metterlo fuori dell'esistenza attuale nell'ordine delle cose puramente possibili, è lo stesso che annientare l'idea di Lui; è lo stesso che mutare la sua essenza, e farlo diverso da Lui stesso; è lo stesso che prendere un altro Essere per Lui, per avere così la libertà d'immaginarsi di Lui quel che non gli può convenire; è lo stesso infine che distruggere il proprio presupposito, o sia contraddirsi. Conviene dunque, o negare assolutamente che noi abbiamo veruna idea d'un Essere necessario e infinitamente perfetto, o riconoscere che non potremmo giammai concepirlo che nella esistenza attuale, la quale forma la sua essenza. Se dunque è vero che noi non possiamo altrimenti concepirlo, concluder debbo, giusta la mia regola e senza timore d'ingannarmi, che esiste attualmente ». Questa verissima osservazione corrisponde a quel che noi abbiamo pensato e detto nella nota 48 (pag. 13 delle note), qualunque sia il conto che si faccia delle dimostrazioni a priori.

FONTENELLE.

Il discorso *dell'esistenza di Dio*, scritto da Bernardo le Bovier de Fontenelle (nato nel 1657, morto nel 1757) versa interamente circa le pruove fisiche, come quelle che possono essere più comunemente gustate. « La metafisica, egli dice, somministra fermissime pruove della esistenza di Dio. Ma siccome non possono non essere sottili, e d'altra parte maneggiano idee alquanto dilicate; così divengono esse sospette alla maggior parte di quelli, i quali credono, che tutto quel che non è sensibile e palpabile, sia chimerico, o prettamente immaginario. Ho conosciuto molti, che non hanno potuto replicare alle pruove metafisiche, ma non ne sono rimasi persuasi, temendo di essere ingannati da qualche occulta sottigliezza. E però è da sperare che le persone di tal fatta gusteranno più un ragionamento di fisica, chiaro, intelligibile e fondato sopra idee, che sono a tutti familiari ».

« Gli animali, egli dice, si perpetuano per la via della generazione; il perchè è necessario che la prima coppia di ciascuna spezie sia stata prodotta o dal fortuito concorso delle parti della materia, o dalla volontà d'un Essere intelligente, il quale abbia disposto la materia secondo il proprio disegno. Se è stato il concorso fortuito delle parti della materia, io domando, perchè questa ora più non ne produce. Mi si risponderà facilmente, che quando la terra formossi, essendo allora ripiena d'atomi vivaci ed operosi, impregnata della stessa sottil materia da cui gli astri erano stati prodotti, giovane e vigorosa, aveva la fecondità accessaria a cacciar fuori dal suo seno le varie spezie di animali, fecondità che di poi ha perduto, per essere rimasa esausta. Ma io pretendo, che la terra per produrre gli animali esser doveva nello stato in cui è presentemente; che gli animali non potevano nascere, se non avessero trovato le erbe per

nutrirsi, le acque per dissetarsi, e l'aria respirabile per vivere; che gli atomi o i corpuscoli, de'quali si compone il corpo degli animali, sono ora quali erano nel tempo della prima formazione della materia; che essi son compresi in quella stessa materia, la quale serve a sviluppare tutte le generazioni del nostro mondo; che quando i primi animali morirono, le macchine de' corpi loro si sciolsero in mille picciole particelle, le quali rimasero disperse nella terra, nelle acque, e nell' atmosfera; che per conseguente noi abbiamo oggidì quegli stessi atomi preziosi, che concorsero a formare i primi corpi. Perchè dunque essi non producono più alcun corpo? La fisica ha scoverto che non è animale, che non nasca dalla propria semenza, non esclusi quelli che altra volta credevasi essere prodotti dalla putrefaziona o dalla terra. Ma supponendo che ve ne fossero, diremmo, che vi ha di quelli che nascono per generazione ed altri per corruzione. Ora perchè non nascon tutti per lo stesso mezzo, e d'onde viene che siesi cangiato il primitivo modo di produzione? Perchè quella che era la più conforme alla prima origine degli animali si è perduta nella maggior parte delle spezie loro? A ciò si aggiunga che non basterebbe supporre che la terra avesse avuto un' attitudine a produrre gli animali, che ora più non ha. Avrebbe essa dovuto produrgli in una età e in uno stato, in cui avessero essi potuto profittare del nutrimento, che la terra loro offriva. Che avrebbe fatto un fanciullo gettato nel mezzo della più ricca prateria? Come le leggi del moto avrebbero potuto produrre un fanciullo d'una età determinata? Come potrebbero anche produrlo nello stato in cui l'uomo presentemente nasce? La natura tutto fa per gradi, nè v' ha animale che da' più deboli principi non giunga dopo lenti e successivi cangiamenti alla sua perfezione. L' uomo dunque, che sarebbe stato formato dal cieco concorso di particelle della materia, avrebbe dovuto cominciare da un atomo, in cui la vita quasi insensibilmente si discernesse, come in un punto. Ora quale immaginazione, per falsa che sia, potrà concepire d' onde quest' atomo, gettato per caso sulla terra, avrà potuto ricevere del sangue, o del chilo bello e formato, solo nutrimento che possa convenirgli, o come avrà potuto crescere in età, essendo esposto a tutte le ingiurie dell' aria. Adunque il concorso fortuito degli atomi non ha potuto produrre gli animali: essi son l' opera d' un Essere intelligente, o sia di Dio stesso! I cieli e gli astri sono obbietti più risplendenti per gli occhi, ma non hanno forse per la ragione caratteri più certi dell' azione dell' autor loro. Non sempre le opere più grandi son quelle, che parlano più manifestamente dell' abilità dell' artefice che le ha fatte. Se io veggo appianata una montagna, io non so, se ciò sia avvenuto per comandamento d' un sovrano, o per un tremuoto; ma io mi accerterò essere stato fatto per volontà d'un uomo, se scorgerò sopra una colonna ivi posta due righe solo d'iscrizione. Ora a me sembra, che gli animali appunto portino seco impressa l' iscrizione la più chiara, che meglio d'ogni altro monumento annunzia un Dio creatore dell'universo ». (*Fontenelle de l'existence de Dieu*).

JAQUELOT.

L' illustre Isacco Jaquelot (nato nel 1647, morto nel 1708) alle pruove della natura aggiugner volle la dimostrazione, ricavata dalla storia del genere umano e dalla sacra tradizione. Quella delle opere sue, che ha per titolo *dissertazioni intorno alla esistenza di Dio* contiene quattro discorsi, nel primo de' quali dimostrasi l'esistenza del Creatore in primo luogo per mezzo della storia e della cronologia del mondo contenuta ne' libri di Mosè, e secondariamente per mezzo di tutti i fatti certi della storia profana. Nel secondo discorso l' autore, dopo di aver provato la creazione, passò a dimostrare che questa non fu figlia del caso, o del moto d' una eterna materia, ma

l' opera d' un Essere spirituale, di cui l'esistenza apparisce a tutti manifesta, 1.° per lo moto impresso alla materia, 2.° per la struttura stessa del mondo, 3.° per lo disegno del supremo Fattore, manifestato da Lui nelle sue creature; 4.° per lo maraviglioso fenomeno della generazione degli animali, e dell' uomo; 5.° per la intelligenza data all' uomo, la quale presuppone necessariamente una sostanza spirituale e intelligente; 6.° per la libertà delle umane azioni; i quali argomenti furon dall'autore stesso rivolti contra Spinoza, per dimostrare la falsità de' principi, sopra i quali era il suo sistema fondato. I principi di Spinoza hanno per sola loro base la falsa definizione, o sia il falso concetto della sostanza, siccome abbiamo di sopra dimostrato (V. sopra a p. 245). Il terzo discorso poi contiene un' ingegnosa dimostrazione, ricavata dallo *straordinario*, o sia da quel che non può essere spiegato pe' naturali avvenimenti; e però scopre la mano d' una causa soprannaturale, che ha voluto conservare la luce della rivelazione, come riparo alle false dottrine suggerito dagl' istinti materiali e dalle passioni, in preda alle quali l'umanità erasi gettata. Tal' è la storia della nazione giudea, o della miracolosa conservazione de' suoi libri. La quale dimostrazione serve di preparazione al quarto e ultimo discorso, in cui è sviluppata la verità della religione cristiana e delle pruove della sua divinità.

Mentre Jaquelot dimostrò l' esistenza di Dio per le ragioni più facili, e più adattate alla comune intelligenza, non isprezzò le pruove metafisiche, e sopratutto l' argomento di Cartesio, di cui dichiarossi strenuo difensore. Cotesto argomento fu qualificato di *sofisma* da M. Werenfels in uno scritto, che ha per titolo, *judicium de argumento Cartesii pro existentia Dei, petito ab ejus idea* (V. lettres de Monsieur Jaquelot au sujet du livre de M. Werenfels, etc. T. III. pag. 457 Edit. de Paris 1744. Rispondendo a tale scritto, con più lettere, che furono inscrite *nel giornale de' dotti*, *Jaquelot* ritorse l' accusa di sofisma agli argomenti di Werenfels, e dimostrò, che l' *esistenza necessaria dell' Ente perfettissimo* è una nozione non solamente chiara, ma evidente, a concepir la quale basta il più picciol grado della comune attenzione; imperocchè insieme coll' idea del proprio essere noi concepiamo quella d'un Essere più perfetto, che ne è la causa. Se questa, come pare, è la più evidente di tutte le ragioni, per le quali si può dimostrare l'esistenza di Dio, abbiamo una ragione di più per conchiudere, che il secondo concetto di Cartesio è più chiaro del suo argomento *in forma* ricavato dalla proposizione, *che tutto quel che chiaramente e distintamente concepiamo d' una cosa, de' essere in realtà attribuito alla cosa stessa* (V. sopra a pag. 130).

ORIGINE DEL LINGUAGGIO (pag. 438).

Continuazione della nota n. 32.

(134) A' pensieri degli antichi riportati nella nota 32, vuolsi in prima contrapporre quelli degli autori, che considerarono il linguaggio come una istituzione umana.

Opinioni degli antichi.

Platone nel dialogo denominato il Cratilo (περι ονοματων ορθοτητος, o sia *de recta nominum ratione*) trattar volle scetticamente l' argomento non della origine della parola, ma della realità de' nomi. I nomi corrispondono all' essenza o sia al costitutivo delle cose denominate, ovvero nascono dall' arbitrio e dalla convenzione degli uomini? Tal è l' argomento, intorno al quale gl' interlocutori, che sostengono le due opposte sentenze

si rimottono al giudizio di Socrate. Questi comuoque inchinasse alla seconda più che alla prima sentenza, rimane nel dubbio, e dichiara la qaistione degna di più profonda meditazione. Una tala discettazione si avvicina più alla controversia de' *nominali* e dei *reali*, che a quella della origioo e della invenzione della parola. Ciò oon pertanto v' ha tra quegl' interlocutori chi di tratto in tratto suspica, essere la prima invenzione de' nomi un' opera maggiore dell' umana, e di ciò talvolta dubita lo stesso Cratilo, cbo sostiene l'origioe umana: *Reor equidem*, *Socrates*, *verissimum eum sermonem*, *quo dicitur excellentiorem quamdam potentiam*, *quam humanam prima rebus nomina praebuisse.* Del resto di oiuna autorità può essere una disputazione sostenuta a modo de' sofisti, dalla quale poi non si fa nascere alcuna certa sentenza.

Epicuro, cbo tutto fece nascero da' lenti e continui progressi dolla natura, non ammise oeaoco una primitiva convenzione, per la quale fossero stati stabiliti i suoni della parola, o i nomi delle coso; ma tutto derivò dall'uso e dalla sperienza, ragionamento, parola e nomi. Diogeno Laerzio nella sposiziono della dottrina di lui, diee: *Illud etiam suspicandum est*, *naturam quoque multa*, *et cuiusquemodi ab ipsis rebus*, *et didicisse et coactam esse. Ratiocinationem autem ab ea sibi indicata*, *posterius et diligentius absolvere*, *et adinvenire aliqua celerius*, *nonnulla vero tardius; quaedam conversionibus*, *temporibusque infinitis antea saeculis elapsis*, *quaedam autem brevioribus. Itaque et nomina ab initio ab hominibus non fuisse imposita*, *sed ipsas hominum naturas*, *quae singulis nationibus continerentur*, *suis uniuscuiusque et propriis perturbationibus affectos*, *suisque visis impulsas privatim aerem singulis ab affectionibus et visis profectum emisisse*, *prout populorum varia loca incolentium varietas postularet. Posterius vero singulas nationes communiter propria nomina imposuisse*, *ut significationes et minus inter se amphibologiarum haberent*, *ac brevius explicarentur; quasdam autem res non antea inspectas afferentes*, *qui sibi conscii essent*, *eas vocem edere coactos*, *quibusdam vocum sonis indicavisse*, *quas quidem ex plurimis causis ratione comprehensas*, *qui audiebant ita esse interpretatas*. (Lib. X. Epicurus).

Di questi peosieri impadronissi Lucrezio, quando aocor egli vollo oel poema *della natura delle cose* darci l'origine della parola.

At varios linguae sonitus natura subegit
Mittere, *et utilitas expressit nomina rerum:*
Non alia longe ratione, *atque ipsa videtur*
Protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
Cum facit, *ut digito*, *quae sint praesentia*, *monstret.*

In fino per uscir dagli antichi, Diodoro di Sicilia riferisce la comune opinioue, che essendosi gli uomioi a poco a poco conosciuti simili (quando i suoni della voce erano aocora confusi, e non avevano significato alcuno); cominciarono a pronunziar parole articolate, e indicando co' gesti ogni obbietto sensibile, pervennero finalmente a formarsi uoa lingua capace di esprimere tutte le cose. E siccome per tutta la terra andavansi facendo le stesse congreghe, oelle quali ciascuno accozzava le parole atte ad esprimere i proprî bisogni; così nacquero le diverse lingue de'popoli, cho le trasmisero a' successori loro. (Lib. I. Cap. II.). Più ardito di lui Vitruvio foee nascer quasi da comuni principî la struttura degli edifizî, e quella dell' umaoa locuzione. Tessendo la storia di quelli e di questa ci dice, che gli uomini anticamente oascevano al pari delle fiere oelle selve ne' boschi e nelle spelonche, e nutrivansi di cibi selvaggi. Così vivendo, furono in certo luogo i folti alberi agitati dal veoto, e i rami loro comineiarooo a stropicciarsi, d' onde nacque il fuoco, cho invitò tutti a convenire in un medesimo luogo. Fu in questi primi comizî della umanità, che andarooo

essi formando col fiato diverse voci, mediante le quali creavan di giorno in giorno i vocaboli che occorrevano; e nominando più frequentemente le cose cominciarono a parlare per puro caso, e formarono tra loro le lingue (Lib. II. dell'architettura Capo I.).

Diverse opinioni de' moderni.

Passando a' moderni, la generalità ha riguardato il linguaggio come di umana istituzione. Locke credette, che avendo la natura dotato gli uomini di organi atti a formare suoni articolati, crearono essi in prima i nomi propri, e indi di questi servironsi per esprimere tutti gl' interni obbietti del pensiero. (Lib. III. Cap. I.). Leibnitz, quantunque avesse notato, che la sola attitudine degli organi non è sufficiente per ispiegare l' invenzione del linguaggio; e che l'essenza di esso è riposta non nella collezione de' nomi propri, ma sì bene ne' termini generali, senza i quali non potremmo parlare; pur tuttavolta non contraddisse l' opinione di Locke, e spiegò per l' esempio de' fanciulli la facilità di formare i termini generali. Dal perchè i fanciulli, o quelli che parlano imperfettamente una lingua straniera, si servono de' termini generali per supplire a' nomi propri, che loro mancano; dedusse la conseguenza, che originariamente i nomi furon tutti appellativi, e di poi divennero propri o intellettuali. (Nouveaux Essais Lib. III. Cap. I.) Dopo de' due nominati scrittori, Condillac, tanto nel *saggio sull'origine delle umane conoscenze*, quanto nella *gramatica generale*, fece un romanzo simile a quel di Vitruvio; e non solamente presuppose una società già formata tra gl' inventori del linguaggio, ma seguì i passi di costoro colla stessa facilità, colla quale costrutto aveva l' edifizio della umana cognizione. « Siccome noi siam conformati per avere un linguaggio d' azione, così del pari lo siamo per articolare i suoni. Ma nella parte organica di noi non v' ha nulla, che ci determini ad esprimere un'idea più con una che con un' altra parola. Una lingua dunque non è altro, che una collezione di vocaboli, arbitrariamente scelti per essere i segni delle nostre idee. Quantunque le lingue sieno l' opera nostra, pure le stesse sonsi formate, per così dire, senza di noi. Noi non ne avevamo il disegno, ma abbiamo obbedito alla nostra maniera di vedere e di sentire ». « Quel che succede negli uomini, che imparano le lingue, intervenne pure a coloro, i quali le formarono. Essi non dissero, *formiamo una lingua*, ma sentirono secondo le occorrenze il bisogno di aver de' vocaboli; ne pronunziarono taluni, e le lingue formaronsi a poco a poco. Nè era loro difficile l' immaginare i primi vocaboli, perchè la natura era ad essi soccorrevole, facendo loro sentire ne' gridi di taluni animali i modelli de' suoni articolati. Questi suoni ripetuti da essi, divennero forse i nomi di quegli stessi animali, *e furon forse i primi suoni imitativi* ». Così, secondo Condillac, gli animali sono stati all'uomo i primi maestri del parlare! Infatti volendo egli spiegare il graduale passaggio che le lingue han fatto dagli urli alle parole, suppose che a' gridi succedessero contorsioni o violente agitazioni, le quali alla perfine produssero una fortunata combinazione di movimenti nelle labbra, e nelle piegature della lingua. A tal modo scappò fuori una prima voce articolata, che servì di esempio alle altre, le quali furon poi alla medesima forma temperate. E per dimostrare, come un linguaggio avesse potuto formarsi ne' boschi o ne' deserti, e quali potessero essere i suoi inventori, ricorse all'esempio di due fanciulli dell'uno e dell' altro sesso, smarriti ne' deserti dopo del diluvio. Costoro non avendo l' uso di alcun segno, divenuti adulti, ed essendo passati essi o i loro successori per tutte quelle gradazioni musicali, che abbiamo testè accennate, furono forse i primi istitutori del linguaggio, che posseggono i popoli selvaggi, i quali non parlano alcuna delle

lingue degli altri popoli colti. Warburthon, nel *saggio sopra i geroglifici*, volendo spiegare filosoficamente l'origine del linguaggio, non trovò una origine più verisimile di quella, che ne avevano addotto Vitruvio e Diodoro di Sicilia; ma credette poi, che le congetture filosofiche dovessero tacere, quando si avesse in contrario, come nel caso presente, l'autorità de' libri sacri, i quali dicono che Dio diede la parola all' uomo.

Il primo, che per argomenti di ragione avesse esposto le difficoltà, nelle quali si abbatte la comune supposizione dell'umana invenzione del linguaggio, fu Gian Giacomo Rousseau. Questi, nel discorso circa l'*origine e le ragioni della disuguaglianza tra gli uomini*, fermossi a considerare come tra gli uomini ancora selvaggi potesse nascere il linguaggio, quando anche si supponesse tra essi nato un filosofo, capace di abbracciare tutte insieme le nozioni delle relazioni degli Esseri, della giustizia, della virtù e dell' ordine generale dell' universo: « Quand nous voudrions supposer un homme sauvage aussi habile dans l'art de penser, que nous le font nos philosophes; quand nous en ferions à leur exemple un philosophe lui même, découvrant seul les plus sublimes vérités, se faisant par des suites de raisonnemens très-abstraits des maximes de justice et de raison, tirées de l'amour de l'ordre en général, ou de la volonté connue de son Créateur; en un mot, quand nous lui supposerions dans l'esprit autant d'intelligence et de lumières qu'il doit avoir et qu'on lui trouve en effet de pesanteur et de stupidité, quelle utilité retireroit l'espèce de toute cette métaphysique, qui ne pourroit se communiquer, et qui périroit avec l'individu qui l'auroit inventée? quel progrès pourroit faire le genre humain épars dans les bois parmi les animaux? et jusqu'à quel point pourroient se perfectionner et s'éclairer mutuellement des hommes qui, n'ayant ni domicile fixe, ni aucun besoin l'un de l'autre, se rencontreroient peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connoître et sans se parler?

Qu'on songe de combien d'idées nous sommes redevables à l'usage de la parole; combien la grammaire exerce et facilite les opérations de l'esprit; et qu'on pense aux peines inconcevables et au temps infini qu'a dû coûter la première invention des langues; qu'on joigne ces réflexions aux précédentes, et l'on jugera combien il eût fallu de milliers de siècles pour développer successivement dans l'esprit humain les opérations dont il étoit capable.

Qu'il me soit permis de considérer un instant les embarras de l'origine des langues. Je pourrois me contenter de citer ou de répéter ici les recherches que M. l'abbé de Condillac a faites sur cette matière; mais la manière dont ce philosophe résout les difficultés qu'il se fait a lui même sur l'origine des signes institués, montre qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir: *une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage*. Je crois, en renvoyant à ses réflexions, devoir y joindre les miennes, pour exposer les mêmes difficultés dans le jour qui convient à mon sujet. La première qui se présente est d'imaginer *comment ces langues purent devenir nécessaires;* car les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni *aucun besoin* d'en avoir, on ne conçoit ni *la nécessité de cette invention*, ni *sa possibilité*, si elle fût devenue indispensable. Je dirois bien, *comme beaucoup d'autres*, que les langues sont nées dans le commerce domestique des pères, des mères et des enfans; mais, outre que cela *ne résoudroit point les objections*, ce seroit commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur *l'état de nature*, *y transportent les idées prises de la société*, voyant toujours la famille assemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, ou tant d'intérêts communs les réunissent; au lieu que dans cet *état primitif*, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriétés d'aucune espèce, chacun se logeoit au hasard et souvent pour une

seule nuit ; les mâles et les femelles s'unissoient fortuitement suivant la rencontre l'occasion et le désir, sans que la parole fût une interprète fort nécessaire des choses qu'ils avoient à se dire. Ils se quittoient avec la même facilité. La mère allaitoit d'abord les enfans pour son propre besoin ; puis l'habitude les lui ayant rendus chers, elles les nourrissoient ensuite pour le leur. Sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même ; et comme il n'y avait presque point d'autre moyen de se retrouver, que de ne pas se perdre de vue, ils en étoient bientôt au point de ne pas même se reconnoître les uns les autres. Remarquez encore que l'enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la mère, que la mère à l'enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la langue qu'il emploie doit être en grande partie son ouvrage ; ce qui multiplie autant les langues qu'il a d'individus pour les parler, à quoi contribue encore la vie errante et vagabonde qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de la consistence ; car de dire que la mère dicta à l'enfant les mots dont il devra se servir pour lui demander telle ou telle chose, *cela montre bien comment on enseigne des langues déjà formées ; mais cela n'apprend pas comment elles se forment.*

Supposons encore cette première difficulté vaincue. Franchissons pour un moment l'*espace immense qui doit se trouver entre le pur état de nature et le besoin des langues*, et cherchons, en les supposant nécessaires, comment elles purent commencer à s'établir. Nouvelle difficulté encore pire que la précédente ; *car si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole ;* et quand on comprendroit comment les sons de la voix ont été pris pour les interprètes conventionnels de nos idées, il resteroit toujours à savoir quels ont pu être les interprètes même de cette convention, *pour les idées qui, n'ayant point un objet sensible, ne pouvoient* s'indiquer ni par le geste ni par la voix : de sorte qu'à peine *peut-on former des conjectures supportables* sur la naissance de cet art de communiquer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits. Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique et le seul dont il eut besoin avant de persuader les hommes assemblés, est le cri de la nature. Comme ce cri n'étoit arraché que par une sorte d'instinct, dans les occasions pressantes, pour implorer du secours dans les grands dangers, ou du soulagement dans les maux violens, il n'étoit pas d'un grand usage dans le cours ordinaire de la vie, où regnent des sentimens plus modérés. Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu, ils multiplièrent les inflexions de la voix, et y joignirent les gestes qui, par leur nature, sont plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une détermination antérieure. Ils exprimèrent donc les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs. Mais comme le geste n'indique guère que les objets présens ou faciles à décrire, et les actions visibles ; qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité ou l'interposition d'un corps le rendent inutile, et qu'il exige l'attention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisa enfin de lui substituer les articulations de la voix, qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes comme signes institués ; *substitution qui ne peut se faire que d'un commun consentement*, et d'une manière assez difficile à pratiquer par des hommes dont les organes grossiers n'avoient encore aucun exercice, et *plus difficile encore à concevoir en elle même, puisque cet accord dut être motivé, et que la parole paroit avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.*

Mais lorsque, par des moyens que *je ne conçois pas*, nos nouveaux grammairiens commencèrent à étendre leurs idées et à généraliser leurs mots, l'ignorance des inventeurs dut assujettir cette méthode à des bornes fort étroites. Comment, par exemple, auroient ils imaginé ou entendu les mots de matière, d'esprit, de substance, de mode, de figure, de mouvement, puisque nos philosophes, qui s'en servent depuis si long-temps, ont bien de la peine à les entendre eux-mêmes, et que les idées qu'on attache à ces mots étant purement métaphysiques, ils n'en trouvoient aucun modèle dans la nature?

Je m'arrête à ces premiers pas, et je supplie mes juges de suspendre ici leur lecture pour considerer sur l'invention des substantifs physiques, c'est-à-dire, sur la partie de la langue la plus difficile à trouver, le chemin qui lui reste à faire pour exprimer toutes les pensées des hommes, pour prendre une forme constante, pour pouvoir être parlée en public et influer sur la société; je les supplie de réfléchir à tout ce qu'il a fallu de temps et de connoissances pour trouver les nombres, les mots abstraits, les aoristes, et tous les temps des verbes, les particules, la syntaxe, lier les propositions, les raisonnemens, et former toute la logique du discours. *Quant à moi, effrayé des difficultés, qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée, que les langues aient pu naître, et s'établir par des moyens purement humains, je laisse, à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile problème:* LE QUEL A ÉTÉ LE PLUS NÉCESSAIRE, DE LA SOCIÉTÉ DÉJA' LIÉE A' L'INSTITUTION DES LANGUES, OU DES LANGUES DÉJA' INVENTÉES A' L'ÉTABLISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ.

Io non so, se prima o dopo di Rousseau, Court de Gebelin, scrivendo della origine del linguaggio e della scrittura, avesse detto: « Sans doute, la parole vient de Dieu même: lui seul a pu mettre la dernière main aux qualités admirables de l'homme, en le donant de l'art de parler, de cet art, lien doux et flatteur de la société, par le quel un esprit, se peint à un autre, et l'homme s'éleve continuellement à de nouvelles connoissances, et mettant à profit les lumières et le concours de tous; en sorte que toutes les fois qu'on se croyoit parvenu aux bornes les plus reculées des sciences, de nouvelles perspectives ont offert, par les ressources infinies de cet art, le champ le plus vaste à la sagacité et au genie de l'homme, et ont donné une nouvelle forme et un nouvel éclat à toutes ses connoissances.

Un Dieu seul put donner à l'homme les organes, qui lui étoient nécessaires pour parler; il put seul lui inspirer le désir de mettre en oeuvre ces organes; il put seul mettre entre la parole et cette multitude merveilleuse d'objets qu'elle devoit peindre, ce rapport admirable, qui anime le discours, qui le rend intelligible à tous, qui en fait une peinture d'une énergie et d'une vérité, à la quelle on ne peut se méprendre. Comment a-t-on pu méconnoitre ici le doigt du Tout Puissant? Comment a-t-on pu se persuader que les paroles n'avoient aucune énergie par elles mêmes? qu'elles n'avoient aucune valeur qui ne fût de convention, et qui ne pût être absolument différente? que le nom de l'agneau pouvoit être celui du loup, et le nom du vice celui de la vertu? que l'homme fût muet, ou reduit à de simples cris pendant une longue suite de siècles? que ce ne fût qu'après une multitude d'essais infructueux et pénibles qu'il put balbutier quelques mots, et plus long-temps après qu'il aperçut que les mots pouvoient se lier entre eux, former des phrases, composer des discours, devenir la source de l'éloquence, et de la poësie, par l'invention de tout ce qui constitue l'ordonnance admirable des tableaux de la parole?

O hommes, qui croyez rabaisser l'orgueil humain en cherchant à faire croire à vos semblables, que ces merveilles ne sont point l'oeuvre de la Divinité, que le hasard seul

lui fit trouver cet art étonnant, qu'il fut uniquement l'effet de son genie, que vous connoissez peu cet art! que vous errez dans vos spéculations trompeuses! L'homme auroit-il moins à s'enorgueillir, par ce que la parole seroit l'effet de ses réflexions, de l'habileté avec la quelle il auroit mis à profit un heureux hasard, de sa profonde sagesse dans la combinaison de toutes ces choses? Ne voyez vous pas que vous en faites un Dieu? que vous lui attribuez la plus belle prérogative de son Être, celle qui met le sceau à son éxistence, celle sans la quelle il n'éxisteroit aucune societé civile, et sans la quelle enfin l'homme seroit réduit au simple état des animaux ». (*Monde Primitif analysé et comparé avec le monde moderne, consideré dans l'histoire naturelle de la parole*. Livre II. Chap. II.). In questo luogo Court de Gebelin, dicendo, che Dio insieme cogli organi ha dato la parola all'uomo, esprime più una verità di senso, che un argomento di ragione, mentrechè Rousseau provar volle quanto inconcepibile fosse per la mente umana il supporre l'uomo senza parola, capace d'inventare il linguaggio, e l'ammetter prima della parola una società d'inventori della parola stessa. Ma Court de Gebelin dice più, che non gli fa dire l'autore del *trattato de' segni e dell' arte di pensare*.

De Gerando, volendo compiere la storia naturale della parola, quantunque avesse presenti i luminosi pensieri de' due scrittori testè riportati, risguardò come *visione* l'argomento del primo, e come un mistico concetto l'opinione del secondo. « Pochi anni sono, egli dice, il filosofo ginevrino credette aver dimostrato senza replica, che il linguaggio non può essere stato inventato ». « Court de Gebelin, che aveva sì ingegnosamente spiegato la formazione delle lingue e la storia di tutt' i segni, ad un tratto fermasi a questo primo fatto, al passaggio cioè da un silenzio assoluto alle prime comunicazioni; il che sembragli coverto da un'ombra misteriosa e impenetrabile: suppone egli, che sia questa una facoltà particolare, innata nell'uomo, che inutilmente cercherebbesi di spiegare ». Misterioso certamente è per l'uomo il fatto della creazione, e d'ogni parte di essa, nel quale senso De Gerando ha forse bene reassunto il pensiero di Gebelin; ma lo ha men rettamente interpretato quando ha supposto, che quello scrittore avesse ammesso nell'uomo già formato un intervallo tra il silenzio e la parola, e tra la società e il linguaggio. Chiunque leggerà il suo secondo libro intorno all' origine del linguaggio vi troverà chiaramente enunciati i tre pensieri seguenti: che Dio ha creato l'uomo compiuto in tutte le sue facoltà: che è follia il credere l'uomo capace dell' invenzione della parola: che l'uomo ha parlato dacchè ha veduto la sua compagna sulla terra. *S'il avoit fallu, pour parler, que l'homme eût inventé la métaphysique du langage; qu'il se fût inspiré à lui même le désir de parler; qu'il eût deviné cet art; nous serions encore muets etc.* Jamais la parole ne fut à sa naissance l'effet de l'art humain; jamais elle n'à pu être l'effet d'une convention humaine. Quel homme auroit pû dire le premier: *tel mot signifiera telle chose?* Comment se seroit-il fait entendre de ses semblables? (Liv. II. Chap. IV.). Ci sia permesso dire, che l'autore *del trattato de' segni*, volendo seguire e sviluppare l'opinione di Condillac, cercò di sminuire il peso di un'autorità certamente grave, qual'è quella di Gebelin. Infatti non solamente lodò come esatti e profondi i pensieri di Condillac, che aveva fatto nascere la parola dal gesto e dall'analogia, ma pretese far da suo continuatore, compiendo gl' intervalli, che quegli aveva lasciato nel passare dal silenzio alla parola. Non ci sembran degne di essere ripetute le ipotesi, per le quali fa egli passare l'uomo da un primo linguaggio, detto *della natura*, ad un secondo composto di segni detti *indicativi*, ad un terzo di altri segni denominati *imitativi*, e in fine ad un quarto di altri detti *figurati*. Son queste le tre spezie di segni, capaci di tradurre tutto il pensiero dell'uomo, da'quali fece egli

nascere le tre spezie di linguaggio, che noi abbiamo, cioè il *gesto*, la *parola* e la *scrittura simbolica*. La prima comprende le azioni e gli atteggiamenti adoperati per imitare le forme e i movimenti degli obbietti esteriori: la seconda, gli accenti della voce, che servono a ripetere i gridi degli animali, o i suoni i quali accompagnano il moto degli Esseri inanimati: la terza, le figure disegnate nell'arena, o sulla corteccia degli alberi, o in altro modo qualunque, per esprimere gli obbietti sensibili, o le azioni che ad essi riferisconsi. Quanto poi alle convenzioni fatte tra gli uomini, lo stesso autore soggiunge: « Si osservò che le parole avevano quel valore, che per comun consentimento volevasi loro dare. Allorchè dunque si dovette spiegare nuove idee, fu facil cosa l'accordarsi insieme per iscegliere nuovi nomi. Una tal convenzione, formata da prima tra coloro, i quali avevan bisogno di spiegare quelle idee, divenne poi comune agli altri. Ogni arte o scienza diede alla società i propri vocaboli; sì che il linguaggio generale fu l'aggregato de' linguaggi particolari ». (*Traité des signes*. T. I, Chap. V.). Ecco come il linguaggio fu dato dalla società all'uomo, che la natura aveva creato muto; come venne modellato sopra i gridi e gli urli degli animali; e come fu composto di suoni arbitrari, sebben convenuti ! E pure la ragion de' dotti si è per secoli appagata di simili romanzi, e la filosofia esita ancora circa l'origine del linguaggio !

Condorcet nel *quadro storico de' progressi dello spirito umano*, quantunque concepisca tutt' i progressi della ragione e delle sue facoltà, come l'effetto delle leggi generali, che si sono sviluppate nella *immensità de' secoli*, e li consideri come i passaggi continui e graduali dal primo stato di civiltà insino ad una illimitata o indefinita perfezione; pur tuttavolta arresta il suo volo quando viene a misurar da vicino la possibilità della invenzione del linguaggio. Facendo passare gli uomini dalla società di famiglia a quella d'una borgata, vede nascere tra loro molte arti primitive, come quella di fabbricare le armi, di preparare gli alimenti, di formare gli utensili opportuni a tal preparazione, di coltivare le piante nutrimentali; ma trova nato già tra essi un linguaggio articolato; nè sa d'onde sia venuto, dapoichè la sperienza gli ha dimostrato, non essersi trovato popolo, per quanto selvaggio fosse, che non ne abbia avuto uno. Non prima la borgata ha inteso il bisogno di vivere in comune e di difendersi, che ha inteso ancora quello di avere un capo, o sia una potestà publica, rappresentata e divisa per modo, che fossero decise tutte le particolari dissensioni, le quali avrebbero potuto turbare l'ordine e la pace publica. « La formazione d'un linguaggio, soggiugne l'autore, dovette precedere tutte le cennate istituzioni. Il concetto di esprimere gli obbietti con segni convenuti sembra esser maggiore di quel, che l'umano intelletto comportava in quel primo stato di civiltà; ma verisimil cosa è, che que' segni furono introdotti dall'uso a forza di tempo, gradatamente, e d'una maniera in certo modo impercettibile ». (Esquisse de Condorcet *première époque*). La difficoltà della invenzione fu un pensier cieco e passaggiero, al quale non fermossi Condorcet per non disturbare il sistema del lento ma indefinito corso di perfezione, di cui l'intelletto è capace; sprezzò egli l'obbiezione che la mente facevagli vedere circa l'invenzione del linguaggio, di cui non seppe trovar principio nè rastro nella umana tradizione; che anzi confessò, essere ignoti il nome e la patria de' benefattori della umanità, a' quali l'invenzione de' suoni articolati era dovuta, insieme col tempo in cui erano vivuti (*Ibid.*).

Dopo tanta varietà di opinioni, il primo che ha levato un grido contra le incertezze della filosofia, e ha per filosofici argomenti richiamato a disamina la quistione della origine del linguaggio è stato il signore Bonald, prendendo per tema della sua dimostrazione la proposizione di Rousseau: *l'uomo senza parola non ha potuto inventar la parola*. I due suoi trattati intorno alla origine del linguaggio e della scrittura, non

solamente son pieni di luminosi o invincibili argomenti, ma sono scritti senza veruna dipendenza dalla *rivelazione primitiva*, che assunto aveva come principio unico o assoluto delle suo filosofiche ricerche. Procuriam di dare l'unità alla sua dimostrazione, e di arricchirla ancora de' pensieri degli altri. Serva questo nostro saggio d'incitamento ad altri più profondi pensatori, per trattare con maggior maturità una quistione, la qualo è stata da' moderni sapienti leggiermente esaminata.

Tre sono le proposizioni, che Bonald volle dimostrare e che risultano evidenti, e tra loro concordanti per una serie di argomenti ricavati dalla natura stessa del pensiero, dall'ordine generale dell'universo, o dalla stessa struttura dell'umano parlare.

I. La mente umana priva di parola non può inventar la parola.

II. La parola è una facoltà inseparabile dalla ragione umana, e de'esser coeguale alla sua esistenza.

III. V'ha un linguaggio universale, di cui la struttura dimostra una origine unica, d'onde son derivati tutti i particolari idiomi de' popoli, sì antichi che moderni.

PRIMA PROPOSIZIONE.

La mente priva di parola non può inventar la parola.

1.° Ognun sa di avere due linguaggi, uno detto di *azione*, l'altro di suoni articolati: il primo ha bisogno della vista per essere inteso: il secondo dell'udito: quello limitato ad un sol genere d'espressione: questo universale o capace d'abbracciare tutti gli obbietti del pensiero: entrambi s'imparan da noi per imitazione: gestiamo, per avere veduto gestire, e parliamo per avere inteso la parola. Di questa verità fan fede i sordi e muti, i quali hanno il linguaggio di azione e non il vocale: i ciechi, i quali han questo e non quello: e i selvaggi isolati, o gli uomini allevati fuori d'ogni umano consorzio, i quali sebbene sieno provveduti di vista e di udito, pure non conoscono linguaggio di sorta alcuna. Valutiamo prima la possibilità della invenzione del linguaggio di azione, e poi della parola.

Niuno negherà essere il primo linguaggio più facile del secondo, tra perchè il gesto rappresenta l'azione materiale, e la parola una combinazione del pensiero; e perchè il moto o l'atteggiamento del corpo fan conoscere l'azione prima ancora che sia consumata. Non può ancora negarsi, che questa spezie di espressione sia connaturale all'uomo, e con dati limiti a' bruti, che noi accostumiamo ad intendere un linguaggio d'azione, per lo quale facciamo ch' essi eseguano ogni nostra volontà. Conveniamo in fine che l'uomo abbia inventato il gesto. Ma sin dove potè giugnere l' espressione di questo materiale linguaggio? Fu facile l'additare gli obbietti presenti, il rappresentare le azioni visibili, l'esprimere i bisogni del corpo, il piacere, il dolore, la fame. Comprendiamo in questo primo linguaggio il grido, il canto, il riso, il pianto. In somma i movimenti del corpo e della voce formarono i segni di molte cose necessarie o utili a' bisogni della sola vita sensitiva, ma con tre limitazioni, le quali son caratteristiche di quel genere d'espressione: 1.° di poter denominare solamente le cose individuali: 2.° di poter additare le sole cose presenti: 3.° di esser praticabile soltanto tra quelli, che hanno la vista intenta al medesimo obbietto. Quanto povera non sarebbe stata quest'arte significa? Utile tutto al più a qualcuno de' presenti bisogni del corpo, sarebbe stata nulla per rispetto alla comunicazione del pensiero, o alla stessa comunione della vita. Per dar nome alle cose passate e alle future; per distinguere il numero e il tempo, e per eccitare l'attenzione di colui, dal quale ognuno volesse farsi intendere, faceva uopo dei

suoni articolati della voce. Se il linguaggio d'azione è stato di poi portato insino al segno d'imitare una parte dell'espressione dell'articolato, ne riconosce per sua maestra la parola. Quando dunque volessimo considerarlo come linguaggio del pensiero in quella parte in cui imita la parola, non potrebbesi negare, che esso rappresenta una espressione secondaria e imitativa, la quale presuppone l'invenzione della stessa parola.

2.° Passando alla parola, la prima difficoltà che parve insuperabile a Platone, fu l'invenzione delle voci alfabetiche. Una tal difficoltà ne abbraccia due, le quali son di diverso peso, l'invenzione de' suoni, e quelle de' segni della scrittura. Fermiamoci per ora alla prima. Il determinare il numero delle principali inflessioni della voce; il dare a poche combinazioni di suoni l'attitudine di esprimere innumerevoli idee; il modificare quelle inflessioni, dette vocali, per mezzo delle consonanti; e il modificar questo coll'aiuto delle lettere mute, sembrarono a' primi sapienti dell'antichità un'opera degna della Divinità, o di qualche uomo ispirato (N. 32); perchè questo sistematico artifizio presuppone una mente, la quale avesse *antipensato* tutte le occorrenze del pensiero. Avrebbe dovuto quella mente non solamente predisporre l'assortimento de' suoni della voce per tutte le idee e le nozioni dell'animo; ma anticipatamente concepire l'intera struttura del linguaggio, per istabilirne i primi rudimenti. Se tanta sagacità vorrassi concedere ad un uomo nuovo, e ancora inesperto nell'arte del pensare, converrà almeno dire con Platone, che fu un uomo ispirato, il che comprende l'intervenzione della Divinità.

3.° A Pitagora parve pure miracoloso il concetto e l'opera di colui, il quale impose per la prima volta il nome alle cose. Per ben valutare la difficoltà di quest'altra invenzione, distinguiamo i nomi dati agli obbietti sensibili da quelli, co' quali distinguiamo gli atti del pensiero. Pitagora certamente intese parlare degli uni e degli altri, perchè gli scrittori, i quali han riferito il suo detto, parlano generalissimamente dei nomi dati a tutte le cose. Molti sogliono concepire facilmente la possibilità di dare i nomi alle cose materiali, e passano per salto da queste a' segni delle idee. Noi distinguiamo gli obbietti materiali più facilmente degl'intellettuali, perchè i sensi della vista e del tatto ce li fanno distinguere. Distinguendogli per loro stessi, e senza l'aiuto da'nomi, crediam facile l'adatterne uno a ciascuno, e non veggiamo difficoltà nel supporre che questa operazione potesse essere eseguita co'mezzi propri della ragione. Ma in due modi possiam concepire, che i primi nomi fossero stati dati alle cose: o arbitrariamente e per suoni non articolati, nè scelti per alcuna analogia: o per un giudizio fondato sopra l'apparente loro somiglianza, o diversità. Nel primo modo avrebbesi potuto creare un grezzo e incomposito catalogo, non di parole, ma di suoni simili agli urli o a' lamenti, che la memoria stessa dell'inventore non avrebbe potuto ritenere, nè ad altri trasmettere. Che se i primi nomi si suppongano composti di suoni articolati, una tal supposizione si abbatte in due difficoltà insieme: la prima è quella già antiveduta da Platone: la seconda, che nasce dalla natura degli atti del pensiero. Le spezie, o i generi sono stati introdotti nel linguaggio, principalmente per distinguere gl'individui, gli uni dagli altri, e per dare nelle loro differenze altrettanti addentellati alla memoria. L'imposizione dunque de'nomi presuppone la conoscenza delle qualità costitutive dell'essere di ciascuno, delle somiglianze di taluno di esso, e delle differenze di altre. In una parola i nomi particolari non potevano essere imposti senza la cognizione delle nozioni generali, o sia senza l'intervenzione del pensiero. Ora gli atti del pensiero, che vuol dire le nozioni e le idee, non altrimenti possono essere presenti alla mente, e formare soggetto della riflessione e della meditazione, che per mezzo de' segni, o sia de' nomi. Senza di questi non potrebbe l'animo vedere se stesso, nè distinguere le pro-

prio operazioni, nè in se leggere alcuna verità; dapoichè non si danno per la mente umana idee, facoltà, o verità innominate. Da ciò segue, che i nomi degli obbietti interni dell'animo, come il volere, il pensare, il percepire, il riflettere, e quelli delle facoltà, alle quali riferiamo tali atti, non possono essere le prime voci inventate, perchè dovevano essere precedute dalla invenzione de'segni, che vuol dir della parola, e dall'uso stesso del pensiero.

4.° La difficoltà cresce quando, internandoci nelle operazioni del pensiero, vogliam concepire come gli uomini senza parola abbiano potuto formare le prime nozioni generali. I logici, e tutti gli altri genealogisti del pensiero, alla testa de' quali è Condillac, riconoscono come una prerogativa della ragione umana la facoltà di comparare gli obbietti che percepisce, di astrarre da essi le qualità, e di formare così le nozioni generali. Ma essi passano sdrucciolando per sopra alla difficoltà del come la mente possa formarle. Per formare la nozione del subbietto o della sostanza convien fare una prima astrazione, che è riposta nel distinguere l'essere da' modi dell'essere. Ora come farà la mente una tal distinzione, se non conoscerà i vocaboli dell'*essere* e del *modo*, e se mediante tali vocaboli non ne avrà formato le nozioni? Queste due nozioni come si formeranno nell'intelletto, prima che questo non abbia i segni per contemplarle e determinarle? E dopo di averle determinato, come potrà passare alle altre della somiglianza, della diversità, della differenza, del proprio, del genere e della spezie, se non avrà altrettanti nomi per distinguere l'una dall'altra? La stessa cosa va detta delle altre nozioni generali, che sono i cardini del pensiero, como l'unità, l'identità, il moltiplice, il numero, l'azione, la potenza, il tempo, il moto, lo spazio ec. La maggior parte di questo nozioni son comprese nel solo concetto del *verbo*, il quale abbraccia l'azione, la passione co' loro diversi modi, il tempo presente, il passato, il futuro, il moto, il subbietto, l' unità e il numero. Quando il preteso inventor della parola mise mano all'opera del linguaggio, di quali segni si servì per formare, e per ripresentare alla sua mente le nozioni generali, che voleva ad un tempo concepire e spiegare? Per iscingliere una tal difficoltà non vale il supporre questo inventore di una capacità limitata, e relativa allo stato degli uomini allora muti, quasichè avesse dovuto solamente occuparsi di denominare gli obbietti sensibili; dapoichè i modi e le combinazioni del pensiero presuppongono sempre la necessità de'nomi astratti, allorquando si vuol passare dal particolare al generale.

5.° Coloro i quali credono, che l'uomo abbia inventato la parola, concepiscono un graduale passaggio dal particolare al generale; e danno come la prima operazione dell'inventore, l'avere imposto i nomi individuali a ciascuno degli obbietti sensibili. E siccome casuale e involontario fu per essi il trovamento de'primi suoni articolati; così arbitraria se non casuale fu ancora la scelta delle voci, nell'averle adattate a significare tale o tale altro individuo. Essi dunque assumono due cose; la prima, che il parlare cominciò da' nomi degli obbietti individuali: la seconda, che libera ed arbitraria fu la denominazione di quelli.

Per rispetto alla prima supposizione, noi ne assumiamo un'altra del tutto opposta, ma riconosciuta vera da' più dotti tra gli archeologi e gli etimologisti, che i nomi propri furon dapprima appellativi, cioè nomi generali di spezie, ricavati da qualità, e applicati agl'individui per somiglianza o per analogia. Così per esempio, i nomi di Daniele, di Ermete, di Agamennone, di Cesare, di Cicerone, di Fabio e di altri, in qualunque delle antiche lingue vogliasi scegliergli, furon dati alle persone per una data qualità, atta a distinguerle. Similmente i nomi primitivi delle montagne, de' fiumi, de' mari, delle contrade, furon pure generali, perchè ricavati da qualità o ac-

cidenti naturali, come le Alpi, i Pirenei, il Reno, il Ponto, il Mediterraneo, il Mare rosso, il Delta, la Mesopotamia; di che fan proova gli stessi significati dati ne' particolari idiomi de' popoli a diverse denominazioni. In somma in ogni lingua i nomi furono assegnati agl' individui per una ragione atta a fargli distinguere; imperocchè senza la cognizione delle qualità e delle differenze loro noi non potremmo riconoscere gl' individui, se pur non gli avessimo tutti presenti a' sensi nostri, e non gli comprendessimo in un medesimo atto del pensiero. Ma quando ciò fosse possibile, se ci mancasse il mezzo da distinguerne le differenze caratteristiche d'ognuno, finiremmo per confondere il simile coll' identico. Da questa verità ne nasce un'altra più importante, la quale fu sagacemente rilevata da Leibnitz, cioè che l' *individualità* abbraccia l' infinito, perchè la sola Mente infinita può comprendere nello stesso atto del pensiero tutti gli Esseri creati; siccome a Lei sola è data la vera cognizione del principio d' individuazione, che tra loro gli distingue. E da ciò vengon fuori due argomenti, i quali dimostrano la falsità delle due assunte proposizioni, cioè che il linguaggio cominciato fosse da' nomi particolari, e che arbitrari fossero stati i primi nomi dati dagl' inventori alle cose. Al contrario, non potevasi dar nome a qualunque obbietto singolare, senza conoscere le qualità sue: i nomi non furono arbitrarî, ma furon presi da qualità o da accidenti atti a fargli distinguere tra loro.

6.° Concedendo per poco, che potessero i nomi particolari essere state le prime voci articolate, o che in origine fossero stati del tutto arbitrarî, non però potrebbe dirsi formato il linguaggio; imperocchè l'essenza di questo è riposta ne'nomi generali, e non ne' particolari. La collezione de' nomi particolari, de' quali un idioma abbonda più d' un altro, è un accidente che nulla aggiugne o toglie al costitutivo del linguaggio stesso, la perfezion del quale consiste nell' attitudine a spiegare tutt' i possibili modi del pensiere. In fatti ad ognuna delle lingue viventi (il che va detto ancora delle antiche), manca una moltitudine di nomi particolari, che si trovano in un' altra, e a' quali l' uso e la sperienza va supplendo coll' introdurre nuovi vocaboli, o coll'adottarne degli stranieri, senza che l' abbondanza o il difetto di essi renda il parlare più o meno atto ad esprimere la reciproca comunicazione de' bisogni e delle occorrenze della vita socievole. E tanto è vero che il numero de'nomi particolari non contribuisce alla perfezione d' una lingua, quanto conosciamo per esperienza, che molte delle lingue portateci da' popoli barbari, eran di nomi assai più ricche della latina allora dominante; differenza che si è conservata tra le lingue volgari figlie della latina, e le lingue de' moderni popoli germanici.

Per contrario senza i nomi generali, come gli addiettivi, i verbi, gli avverbî, le preposizioni, e le congiunzioni, non solamente non avremmo l'espressione della qualità, del tempo, del moto, del luogo e dell' azione; ma mancherebbe la struttura stessa del discorso, le parti del quale presuppongono non solamente le nozioni generali, ma ancora un pensiero maturo, che le avesse prima concepute, disposte e insieme coordinate. Ora di quale aiuto avrebbe potuto essere all' inventore *uomo* il catalogo de' nomi particolari per concepire, così le nozioni generali, come il sistema della parola? La conseguenza, che da ciò intendiamo trarre è, che il linguaggio non poteva nascere imperfetto; dapoichè la connessione tra' segni e le idee, e quella delle diverse parti del discorso tra loro è tale, che dimostrano essere il linguaggio un'opera di getto, formata da una mente capace di antivedere tutte le possibilità del pensiero.

7.° L' ipotesi della invenzione umana del linguaggio è attaccata ad un'altra supposizione, cioè che la prima condizione dell' uomo fosse stata quella d' un selvaggio (o per meglio esporre un tal pensiero), quella d' un bruto animato, cui la natura

avesse donato la sola capacità della ragione, avendo a lui lasciato la cura di acquistarne l'uso, mediante una lunga o penosa esperienza. Ma a tal supposizione è lecito contrapporre l'opinione e la sentenza di tutta la sennata umanità, cioè che la vita del primo uomo cominciò colla società coniugale, e terminò colla domestica. Ora chi ammette questo principio e non quello; dee convenire che siccome non si dà società o viver comune, senza comunicazione di pensieri, nè comunicazione di pensieri senza parola; così l'inventor della parola, qualora sia stato un uomo, non potrebbe essere stato altri che il primo uomo. Ma la capacità di questo primo uomo sarebbe stata trascendente e sopraumana, perchè avrebbe dovuto ricevere ad un tempo la parola e la intelligenza per formarla. Quest'uomo dunque sarebbe stato ispirato, secondo il concetto di Platone.

8.° Che il linguaggio sia stato compiuto sin dalla sua prima origine, il provano le lingue de' popoli barbari, e persino de' selvaggi del nuovo mondo, niuna delle quali manca delle parti necessarie alla struttura del discorso; per modo che i concetti formati nelle lingue de' popoli civili possono essere trasportati in ciascuno di quell'idiomi, e così e *converso*. Da ciò due conseguenze: la prima, che non si è trovata sinora società di uomini, comechè selvaggi, che mancasse di linguaggio: la seconda, che ogni linguaggio ha una somiglianza di struttura, la quale presuppone o tipi comuni, o tanti simili inventori, quanti sono stati e sono i popoli, che hanno abitato la terra.

9.° Delle due ipotesi testè cennate, è necessario scegliere la prima, e rifiutar la seconda; dapoichè se è inconcepibile, che nello stato della rozza umanità siesi trovato un uomo straordinario, che abbia *antipensato il pensiero*, e dato la norma alle idee prima di avere i mezzi per concepirle; impossibile diviene una tale ipotesi quando vogliasi estenderla a cento o mille inventori, i quali in tempi e in congiunture diverse, avrebbero dovuto per un mirabile accordo scontrarsi nella medesima scoverta. E in quale scoverta? Nel porto della più sublime intelligenza! Que' mille inventori, comechè nati senza parola, avrebbero dovuto posseder tutti la filosofia delle lingue. Dopo di avere maturamente approfondato gli attributi e le relazioni di tutti gli Esseri, avrebbero dovuto saggiare per mezzo d'una perfetta analisi la capacità della mente, le sue facoltà, e tutti gli atti del pensiero. Ma quali sono i nomi di cotesti inventori, e qual è il popolo, che ha conservato la tradizione del suo primo maestro nell'arte del parlare? Gli antichi, che eran più vicini alle origini delle nazioni gl' ignorarono, o credettero che il primo maestro della parola fosse stato Dio, o un uomo da lui ispirato. I moderni per contrario han creduto, che basti il presumere un tal fatto. Ma è lecito presumere quel che è per la mente umana inconcepibile, o sia quel che è fuori dell'ordine e de' mezzi della natura?

10.° Per meglio dimostrare (se pure sia necessario dimostrarlo), che la filosofia delle lingue non ha potuto essere anteriore alla formazione delle lingue stesse; gioverà vedere quel che i filosofi han saputo fare, allorchè hanno impreso ad imitare questa parte delle opere della natura. Antico loro voto è stato il poter formare una lingua propria degli obbietti del pensiero, per ischivare i sensi traslati, che dar dobbiamo al comune linguaggio, allorchè vogliamo trasportarlo dal sensibile all'intellettuale. Quanto non fece Leibnitz per la formazione di questa lingua ideologica? Quanto non fecero Giorgio Dalgarno e Wilkins per comporre un nuovo linguaggio artificiale? Quanti altri tentativi non sono stati fatti dopo di essi, per dare al pensiero una lingua propria? Sembrò a prima vista facile l'aggiugnere alle cose inventate, e da' tipi già noti del linguaggio comune cavare una nuova forma per lo scientifico. E pure questo voto è rimaso tra le utopie filosofiche. Molti esempi abbiamo di lingue trasformate, e di nuovi

idiomi nati dalla trasformazione degli antichi, come la maggior parte delle lingue viventi, la lingua *romana rustica*, la *teotisca*, e la così detta *lingua franca* dell'età di mezzo; e come i particolari gerghi in diversi tempi formati, quali il *Rotwelsch* de'Tedeschi, e il *Narquois* de'Francesi. Ma queste copie dimostrano, che ha potuto l'uomo cangiar cifre, e trasformare i segni già inventati, ma non inventare nuove immagini del pensiero; e che quando anche fosse riuscito in tale operazione, sarebbe stata questa una imitazione, che nulla avrebbe detratto alla originalità della prima invenzione. Da tutto ciò risulta, che il linguaggio umano è restato qual fu da prima, e che il dono stesso della imitazione, dato all'uomo non è valuto per aggiugner nulla all'opera primitiva della natura.

xx.° Ritorniamo ora a' pensieri di Platone, il quale credette opera divina e non umana, tanto l'invenzione delle vocali e delle consonanti, quanto quella de'segni della scrittura, per mezzo de'quali abbiamo renduto permanenti e sensibili i fuggevoli suoni della voce. Questa parte del suo concetto ci condurrebbe alla disamina di un'altra quistione gemella della prima, l'origine cioè della scrittura. Ma non intendiamo confonder la seconda colla prima, tra perchè non possiamo seguire il singolare concetto di Bonald, il quale credette data la scrittura non all'uomo, ma alla società contra l'uomo; e perchè non possono essere applicate alla invenzione della scrittura le difficoltà, che abbiam divisato per la parola. La scrittura è un'arte puramente imitativa, non diversa dal disegno, dalla pittura, e dalle rappresentazioni figurate, che son connaturali all'uomo. A differenza della parola, la scrittura non crea segni per gli obbietti immateriali del pensiero, ma converte i suoni sensibili all'udito in altri segni sensibili alla vista; simile alle note musicali, le quali misurano l'intensità il moto e la distanza de' tuoni, ella determina le varie articolazioni della voce. La scrittura in somma non è necessaria per inventare la scrittura, siccome il sarebbe la parola per la invenzione della parola. Considerata inoltre la scrittura come una espressione formata d'immagini e di figure, ella dipinge per segni gli elementi della parola, siccome l'arte geroglifica il fa degli obbietti del pensiero. Per qualunque verso dunque si consideri, l'importanza sua sta alla parola, come l'utile al necessario: se la parola è indispensabile alla comunicazione de'pensieri, e quindi alla società; non può dirsi lo stesso della scrittura, senza la quale molte nazioni son vivute per secoli, e della quale ancor si priva la più gran parte della moderna umanità: di quella la natura non ha dato all'uomo altro equivalente, dapoichè è l'unico mezzo per formare e per esprimere il pensiero; mentrechè a questa si può in molte altre guise supplire. E' finalmente se niuna nazione ha mai conosciuto il nome dell'inventor della parola; per contrario ogni popolo ha conosciuto o per la storia o per la tradizione, il tempo in cui cominciò a far uso della scrittura, e il nome di colui, che gli fece il dono de'caratteri e delle lettere.

Ma la maggiore importanza dell'una a rispetto dell'altra non rende men sublime l'invenzione della scrittura alfabetica, la quale fa durevole e permanente la parola, e la trasmette a'lontani, e persino alla più rimota posterità. Non parliamo della utilità, che quest'arte ha arrecato alla società, rendendo stabili ed efficaci le sue leggi, e alla perfezione morale dell'uomo, dandogli le scienze e le arti; ma consideriamola solamente per quanto ha ella cooperato alla conservazione del linguaggio. Certamente il più bel concetto dell'inventore della scrittura fu quello di scomporre i suoni elementari della parola, e di determinare il giusto loro valore. Cotesti suoni non solamente passano e si disperdono nell'aria che li raccoglie, ma si confondono nella pronunzia di chi li proferisce; tra perchè la rapidità della parola non permette all'udito di ritenere il suono per lo tempo che sarebbe necessario a distinguerne le

parti; e perchè la varia combinazione de' suoni elementari forma suoni composti, i quali alterano e modificano quello de' componenti. A somiglianza della luce, nella quale l'occhio più non distingue i colori primitivi che la compongono, non potrebbe l'orecchio separare le particolari sensazioni de' suoni che compongono la parola. Cotesta osservazione è sì ovvia, che non richiede dimostrazione: diviene evidente nelle lingue aspre, cariche di consonanti di ospirazioni e di dittonghi, e spezialmente in quelle, nelle quali la pronunzia si allontana da' suoni indicati da' caratteri della scrittura. Impossibile è ad ogni straniero, che senta parlare una lingua da se non conosciuta, lo scomporre i suoni elementari di ciascuna parola; e diremo ancora, che una difficoltà simile, se non eguale, proverebbe nella propria lingua l'idiota, il quale, non sapendo leggere la lingua scritta, dovesse determinare il suono di ciascuna delle lettere, che compongono la parola. Da ciò segue, che il grande trovato della scrittura sta nell' invenzione de' segni, po' quali si può scomporre i suoni della voce. Ma come fare una tale scomposizione se non per mezzo d' una lingua scritta; e quale altro artifizio potette adoperare l' inventor della scrittura, il quale possedeva la lingua parlata, e non la scritta? Una tale obbiezione ha fatto a molti pensare, che la scrittura, al pari della parola, non poteva essere inventata senza la scrittura. Ma questa conseguenza è più speciosa che vera per più ragioni: la prima, perchè la mente concepisce la possibilità della invenzione de' segni, onde rendere sensibile alla vista la sensazione dell'udito; il che non è della parola, nella quale il segno è necessario per creare l' idea: la seconda, perchè una tal possibilità è la conseguenza di quella naturale facoltà, che ha l' uomo di rappresentare per mezzo di figure qualunque obbietto sensibile: la terza, perchè la storia della scrittura ci mostra il passaggio, che i popoli barbari han fatto dalle figure del pensiero a quelle delle parole e de' suoni della voce.

La scrittura geroglifica è stata certamente la prima, di cui tutt' i popoli han fatto uso, senza crederla più egizia che libica, o indiana. Ella nasce dalla imitazione, che è la facoltà la più connaturale all'uomo; e nel paragone colla lingua scritta, sta a questa, come il gesto al linguaggio articolato: di essa abbiam gli avanzi negli emblemi: alla stessa ricorriamo semprechè vogliamo esprimer colla figura, quel che dir non vogliamo colla parola: ne fa uso la pittura, l'architettura, e la poesia stessa nelle sue immagini ed allegorie: se ne vale ancora l'astronomia, la più severa di tutte le scienze, quando ci dipinge sotto figure terrestri i corpi celesti: i segni stessi del zodiaco ne contengono il più parlante di tutti gli esempi. Questa è stata la scrittura di tutt' i popoli, che non hanno avuto lettere: le moli di pietra, gli altari, i termini, le tombe, le figure degli animali, non escluso l' uomo, nè alcuno delle sue membra, furono i primi emblemi, per mezzo de' quali gli uomini parlarono agli assenti e a' posteri. Gli antichi stessi, per quanto magra fosse la loro scienza dell'antichità, riconobbero come necessario il passaggio che tutte le nazioni avevan fatto dalla scrittura geroglifica all'alfabetica. Ne fan fede que' versi di Lucano:

Phoenices primi, famae si creditur, ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris
Nondum flumineas Memphis contexere biblos
Noverat, et saxis tantum, volucresque, feraeque
Sculptaque servabant magicas animalia linguas.
(Pharsal. Lib. III. v. 220).

I popoli moderni prima di aver caratteri han pure avuto i loro geroglifici, di che fan fede i *runi* degli Svedesi, i quali furon prima pretti geroglifici, indi passarono ad aver significati di parole, e finalmente furon cangiati in *lettere runiche*, colle

quali scrivevansi iscrizioni sopra quelle moli, che avevano una volta avuto un significato proprio. Verisimilmente furon questi i geroglifici degli Sciti o de' Wodiei. (Archenzolz, Storia di Gustavo Wasa Tubingen 1801 pag. 81). Certo è che tutt' i popoli ora colti, son passati dalla scrittura geroglifica all' alfabetica; o si può presumere che l'analogia, che v'ha tra questi due generi di scrittura, abbia insegnato agli uomini l'arte di dar figura a'suoni, come prima l'avevan dato a'concetti dell'animo per mezzo delle cose. Nel presumere un tal passaggio la mente non incontra veruna di quelle difficoltà, per le quali dura fatica a concepire l'invenzione della parola.

V'ha non pertanto una verità storica, che altrove svilupperemo, ma che non può essere contraddetta, cioè che v'è stata una scrittura alfabetica primitiva, la quale si è per imitazione diffusa tra' popoli, che son tornati alla civiltà. Di qui a poco vedremo le conseguenze di tal concordanza. Intanto ammettendo questo fatto come vero, al seguente modo ragioniamo. Se la scrittura non è necessaria a formare e a conservare la società, certamente è necessaria a formare e conservare la lingua. Per ben determinare il valor de'suoni è necessario scomporgli e figurargli; e dopo di avere ridotto la lingua parlata in lingua scritta, uopo è custodire e tramandare la scrittura, come la conservatrice del linguaggio. Senza scrittura non avremmo ortografia, nè regole di grammatica, il che vuol dire, non avremmo struttura di linguaggio. Del pari manifesto è, che una lingua tramandata per semplice tradizione verbale, degradasi continuamente e degenera col tempo in altri dialetti, i quali conservano appena la somiglianza della lingua madre. I popoli, che li parlano, arrivan presto al punto, in cui più non s'intendono tra loro. È questa un'altra verità, di cui abbiam tanti esempi, quanti sono i dialetti dei popoli, che si son formati in Europa dalle alterazioni delle lingue scitiche e slave, che i popoli barbari portarono con loro, allorchè invasero o occuparono l'impero romano. Ora da' fatti sin qua esposti risulta una conseguenza evidentissima, cioè che la scrittura è necessaria, anzi indispensabile a formare un linguaggio perfetto, ed a conservarlo nella sua primitiva purità. Qual maraviglia dunque, che se l'uomo ha ricevuto un linguaggio compiuto e non imperfetto; tra le perfezioni di tale linguaggio abbia pure ricevuto la scrittura alfabetica; e che la geroglifica nacque tra que' popoli, che si separarono dalla nazione depositaria della prima parola?

12.° Ricapitolando gli argomenti che dimostrano la prima proposizione: nulla prova l'argomento prodotto dal gesto alla parola, perchè il gesto è per una parte comune a' bruti, mentrechè per l'altra parte, nella quale esprime il pensiero, ha imitato la parola; tanto è lontano che il linguaggio di azione abbia una origine comune con quello de' suoni articolati.

I suoni articolati non potevano essere determinati, se non da chi conosceva il discorso.

Non poteva conoscere il discorso chi ancor non poteva concepir idea di sorte alcuna; nè poteva formar le idee, chi non conosceva i nomi, che ne sono i segni.

Non potevan questi nomi essere imposti alle cose individuali, se non da chi conoscesse le qualità e le differenze loro; siccome non poteva la cognizione delle qualità aversi da chi non avesse ancora acquistato l'uso della facoltà di astrarre e di generalizzare.

Non poteva senza il pieno uso di tali facoltà concepirsi la struttura del linguaggio, di cui l'essenza è riposta ne' nomi generali, e non ne' particolari.

La struttura del discorso non può supporsi nata o sviluppata col lungo scorrere de' secoli, dacchè una tal supposizione ne includerebbe altre due, che non possono essere ammesse, perchè assurde: la prima, che fosse stato l'uomo per secoli condannato ad esser senza pensiero: la seconda, che fosse nato per la vita isolata e selvaggia, e non per la vita socievole.

Dovendo per necessità credere l'uomo nato nella società domestica e per la società esteriore, è necessario altresì credere, ch'egli fosse apparso sulla terra col dono del linguaggio, e che questo dono fosse compiuto e perfetto sino dalla sua origine, come tutti gli altri doni, che ha dalla natura ricevuto.

Tale il dimostrano le favelle de' popoli barbari, i quali han pure un linguaggio compiuto, che non han potuto inventare. Se essi han dovuto impararlo per imitazione, è necessario che l'abbiano ricevuto da un altro più antico linguaggio, del quale gl'idiomi loro sono altrettanto degradazioni.

Se si concedesse a ciascun popolo l'onor della invenzione del proprio linguaggio, converrebbe supporre, che sieno stati tanti gl'inventori, quanti sono i parlari de' popoli, che hanno abitato e abitano la terra; che cotali inventori, (de'quali niun popolo ha mai conosciuto il nome, e di niun de'quali la storia ha potuto scoprire l'esistenza) fossero stati altrettanti ingegni sovrumani, i quali si fossero accordati insieme nel trovato d'una struttura del discorso unica, e a tutti comune; e che mentre inventarono la più sublime di tutte le arti, fossero rimasi nell'ignoranza delle più volgari, non escluse quelle che l'uomo apprende per semplice imitazione. Ora essendo tutte le cennate ipotesi impossibili, inconcepibili ed assurde, resta dimostrato, che non poteva l'uomo senza la parola inventar la parola; e che avendola ricevuta, dovette riceverla quale era necessaria alla formazione e alla conservazione della società.

Risoluta e rischiarata così la quistione intorno alla origine del linguaggio, resta ancora rischiarata l'altra intorno alla origine della scrittura; non perchè all'invenzion di questa sia necessaria la scrittura, come è per la parola; ma perchè essendo la scrittura un mezzo necessario per perfezionare e conservare il linguaggio, non potè il primo dono essere scompagnato da quel che rendevalo compiuto, e atto ad esser tramandato alla innumerabile umanità.

SECONDA PROPOSIZIONE.

La parola è una facoltà inseparabile dalla ragione umana,
e de' esser coeguale alla sua esistenza.

Se è vero che l'uomo ha ricevuto, sin dal suo primo apparire sulla terra, un linguaggio, perchè necessario alla sua principal qualità di Essere ragionevole e sociale; uopo è inferirne, che la parola è una facoltà compagna della ragione e del pensiero, o sia è un attributo inseparabile dalla essenza dell'uomo. Questo è un corollario della precedente dimostrazione, e non un argomento nuovo. Ma da tal corollario nascono altre più manifeste conseguenze, le quali rendono indubitata l'origine sovrumana della parola.

1.° Il primo uomo nacque certamente adulto, e nella integrità di tutte le facoltà necessarie alla vita, così sensitiva come razionale. Il supporlo creato nella infanzia, o in uno stato men perfetto di quel, che comporta la sua natura, sarebbe un credere difettiva l'opera della creazione. Un infante o un fanciullo gettato sulla terra, come un futuro germe d'una nuova razza di animali, sarebbe un'ipotesi degna di quelli, che il pretesero nato dal fortuito concorso degli atomi, o dalla fermentazione della terra. Certamente Dio non fece per l'uomo men di quello che fatto aveva per gli altri animali; nè far poteva per la vita razionale men di quello, che fatto aveva per la sensitiva. Ed avendo dotato tutti gli animali del moto, della forza, dell'istinto, dotar dovette ancora l'uomo dell'uso della ragione e della parola.

2.° L'ipotesi, che l'uomo sia nato senza linguaggio, è compagna di quell'altra, che la sua prima coodizioue fosse d'un selvaggio isolato. Il primo infante, cho apprender dovette il linguaggio, nacque in una società domestica già formata dal primo uomo, che uscito era dallo mani del Creatore; e per conseguente lo apprese per imitazione, al pari di tutti gli altri uomioi, che nacquero dopo di lui. La parola non è meno necessaria alla società domestica che alla publica, nè l'Autor di tutte le cose poteva senza contraddisione faro l'uomo muto. Imperciocchè ciascuna delle facoltà, di cui è dotato, è un mezzo datogli dalla natura per conseguire il fine, al quale lo ha ella destioato. E siccome la destinazione e la condizione propria dell'uomo è l'essere socievole, così tutto quel che è necessario alla formazione e alla conservazione della società, è nato e cominciato coo lui stesso.

3.° Che l'uomo sia nato socievolo e non selvaggio, che sia nato adulto e non iofaote, cho sia nato compiuto e perfetto nella sua spezie, come gli altri animali nella loro, son tre proposizioni conseguenti d'un'altra, la quale è il cardine della filosofia, cioè la creazione. Chi crede il mondo non eterno, ma creato; chi nella fabbrica de' corpi organici sente e ravvisa il più sublime parto della sapienza divina, e i modelli di tutte le arti umane; e chi nell'uomo riconosce il soffio della Divinità, non può supporre perfetti gli Esseri inferiori destinati a servire, e imperfetto l'Essere privilegiato, cui Dio non solamento ha dato l'imperio della terra, ma ha aperto ancora la vista del cielo, e la contemplazione delle sue opere.

4.° Il dare per conseguente alla parola una origine umana, o posteriore alla creazione, è lo stesso che, o dare al mondo e all'uomo una origine eterna, o credere difettuosa l'opera del Creatore.

TERZA PROPOSIZIONE.

V' ha un linguaggio universale, di cui la struttura dimostra una origine unica, d'onde son derivati tutti i particolari idiomi de'popoli sì antichi che moderni.

I rapporti, che le lingue hanno tra loro, possono essere in due diversi modi studiati: per la somiglianza delle parole, de' suoni, e de' sigoificati loro: o per la somiglianza delle radici, e per l'analogia delle ragioni, che determinarooo il significato de'nomi primitivi. La prima maniera è propria de' gramatici: la secooda appartiene agli etimologisti, e tra questi a coloro spezialmeoto, i quali non si sono limitati alla sola comparazione delle lingue antiche, ma hanno abbracciato i parlari ancora de'popoli viventi, per potere stabilire l'origino e la filiazione di tutte le liogue. Queste nuove ricerche hanno a' tempi nostri ricevuto la denominazione di arte *linguistica*, per distinguere lo studio filosofico delle lingue da quello puramente erudito degli aotichi etimologisti. In realtà la *linguistica* è lo studio della etimologia rettificato dal criterio logico, e fondato sopra un numero maggiore di dati, che i moderni hanno acquistato per una più profonda cognisione dell'archeologia, e per una più vasta conoscenza de' parlari de' popoli viventi. Ciascun di tai parlari rannodasi ad un tronco comune, come le lingue volgari moderne alla latina loro madre, come le teutoniche all' antica lingua degli Sciti, e le slave a quella de' Sarmati loro progenitori. Studio degno della universalità del moderno sapere, il quale solo può darci un qualche bagliore, per penetrare nelle viscere della più rimota antichità!

Ora la quistione, se ci sia stato un linguaggio primitivo, dal quale tutti gli altri son derivati, sembra proprio dell'archeologia e della lioguistica, piucchè della filosofia. Ciò non pertanto, facendo astrazione dalle pruove di fatto, il criterio logico

somministra taluni argomenti, che per se stessi bastano a stabilire, non solamente come verisimile, ma come necessaria l'esistenza d'un linguaggio primitivo, dal quale sieno stati presi i tipi comuni a tutti i parlari derivati. Tali argomenti sono:

1.° Un linguaggio primitivo de' essere per necessità ammesso, se l'uomo non ha potuto inventar la parola, o se men possibile ancora è, che sieno stati tanti gl'inventori, quante son le lingue. Dalla esclusione di ambo le cennate ipotesi, risulta che una fu la forma originaria della parola, dalla modificazione della quale sono nate le lingue di tutte le seguenti generazioni.

2.° Questo linguaggio primitivo, di cui i nomi corrisposero alle naturali qualità delle cose, non poteva esser mutabile per la generalità delle sue voci; perchè quantunque si volesse supporre che alla stessa cosa possan competere più nomi, tolti o dalle diverse qualità o dagli accidenti, pe' quali ogni cosa può esser considerata; pure tali supposti cangiamenti non potevano esser proposti da uomini poco conoscitori delle qualità costitutive degli Esseri della natura, e capaci appena di trasmettere il linguaggio a' successori loro nello stesso modo, nel quale lo avevano ricevuto.

3.° Il modo come si son formati i dialetti dimostra, che le diramazioni e le degradazioni delle lingue cominciarono dalla diversità de' suoni, nata dalla difformità degli organi della voce, e dalla formazione de' composti, rimanendo sempre fermi i nomi radicali, e tutte le parti costitutive del discorso. Se niuno sinora ha potuto concepire una struttura di discorso diversa da quella che ha ricevuto nella propria lingua; se la filosofia non ha saputo trovare un parlare equivalente a quello, che noi consideriamo come generale; se in somma l'uomo non ha potuto nulla aggiugnere o togliere alle parti costitutive del discorso, che sono state le stesse in tutte le lingue e in tutti i tempi; diviene tanto assurda l'ipotesi della invenzione d'un secondo, o d'un terzo linguaggio, quanto abbiam dimostrato esser quella del primo. E per meglio dichiarire un tale argomento, vuolsi spiegare, che per secondo o terzo linguaggio intendiamo un nuovo parlare, che si dimostri diverso dagli altri nelle parti caratteristiche ed essenziali del discorso. Imperciocchè se tutti son simili nella loro struttura, uopo è conchiudere, che tutti nascon da un primo, dal quale gli altri presero norma; laddove se se ne supponessero de' diversi, converrebbe prima dimostrare la diversità, e poi negare l'unità della primitiva parola. Ora una tal diversità non è stata sinora da alcuno dimostrata.

4.° La somiglianza che regna in tutte le lingue per rispetto alle diverse classi dei nomi, è una pruova del comune modello, sul quale tutte sono state conformate. Non è lingua antica o moderna, che non abbia la sua *onomatopea*, o sia la classe de' nomi formati ad imitazione de' fragori o romori naturali; la classe de' nomi formati per la composizione de' suoni, o de' nomi semplici, quella de' nomi figurati, quella in fine de' nomi negativi. D'onde tanta concordanza tra linguaggi di popoli, che ora per la prima volta scopriamo, o che sono stati per migliaia di anni separati dalle culte nazioni della terra?

5.° Quel che abbiamo accennato de' nomi va detto ancora di tutte le altre parti costitutive del discorso, che presuppongono le stesse nozioni generali di numero, di tempo, e di azione; e non possono supporsi altrimenti nate presso i popoli rozzi o selvaggi, se non per imitazione d'un altro linguaggio più antico, e del loro più perfetto. In somma gl'idiomi di cotesti popoli bastano a soddisfare tutt'i bisogni della loro società sì domestica, che esteriore, come le lingue delle più colte nazioni. L'espressione del pensiero si fa da tutti con tale uniformità di regole, che può da una lingua essere trasportata in un'altra; il che non può altrimenti spiegarsi, che o per una primitiva convenzione, ipotesi dimostrata impossibile, o per imitazione d'un primo modello, nel quale furono stabilite le regole della parola.

Tutti gli esposti argomenti costituiscono una pruova di verisimiglianza, la quale può divenire certezza ed evidenza insieme, se con una seconda dimostrazione *a posteriori* venga l'archeologia a provare, che uno fu il popolo, dal quale tramandaronsi agli altri i primi elementi del sapere; che questo popolo precedette tutti gli altri nella conoscenza de' fenomeni celesti, e nella misura del tempo; che una fu la scrittura, la quale poi si diffuse in tutte le nazioni asiatiche; che sebbene queste nazioni avessero parlato diversi idiomi, non fecero uso per secoli, che de' caratteri della prima lingua; che in fine tutte le altre scritture seguentemente formate, non furono, se non imitazioni di que' primi tipi.

Che se a tali e tanti argomenti la scienza delle etimologie venisse ad aggiugner la pruova, che tutte le radici de' principali nomi nelle diverse lingue de' popoli asiatici nascono da suoni comuni, sì che la varietà di tutte le lingue derivate si riducesse a' soli composti; e se a tal dimostrazione si accoppiasse ancor quella della somiglianza degli alfabeti, lavoro già preparato da molti dotti del passato secolo, e spezialmente dall'illustre Court de Gebelin (*origine du langage et de l'écriture* Lib. V. Sect. II.); l'unità del linguaggio e della scrittura sarebbe dimostrata nel fatto con quella stessa chiarezza, colla quale la ragione ne vede l'origine. Riserviamo dunque questo supplimento di dimostrazione a talune lezioni di archeologia intorno a' primordi del sapere umano, che noi avevamo già da molti anni preparato, e che ci proponghiamo di publicare se il tempo, che c' incalza, ci permetterà di darvi l'ultima mano.

(135) *Doctrine philosophique de Leibnitz*, compresa nel libro delle nuove considerazioni intorno alla relazione tra la parte fisica e la morale dell'uomo, publicate dal signor Cousin nel 1834.

(136) Le opere successivamente publicate da Maine de Biron sono:

Influence de l'habitude sur la faculté de penser.

Mémoire sur la décomposition de la pensée.

Examen des leçons de M. la Romiguière.

Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme.

Exposition de la doctrine de Leibnitz.

(137) V. la prefazione di Biron al libro *des rapports du physique.*

Tel est (et j'en juge par une seule conversation, qui m'a suffi, pour me révéler une ame, avec la quelle la mienne sympatise, avec toutes ses forces) tel est l'observateur profond du physique et du moral de l'homme, l'ami de la science et de la morale qui a *provoqué cet écrit.*

(138) *Epistol. ad P. Philippum Grimaldum, soc. Jesu Epist. XXIV.*

Curavi nonnulla Diario Gallico *inseri ex iis, quae mihi olim de altiore quadam philosophia cum Antonio Arnaldo theologo et philosopho insigni fuere agitata; quibus ostendo circa comunicationem animae et corporis, quae hactenus inter abdita habita est, Cartesium et Malebranchium rem acu non tetigisse, remque omnem per naturae leges explicari posse, Deo ex machina non advocato, quamquam illum, et auctorem esse, et conservatorem substantiarum omnium sit exploratum. Haec diu pressa, magnorum in ipsa Gallia virorum hortationibus impulsus, dissimulato licet nomine, tandem publicis judiciis submisi. Erit hoc non ingratum claro abbati Fardellae, qui ultra meritum solet nostras esse aliquid putare nugas.*

E nella Epistola XXVII.

Postremo jam de summa rerum et Auctore universi optimo maximoque et natura animarum demonstrationes quasdam nactus sum valde singulares, unde novae cujusdam et verae primae philosophiae elementa nasci possunt, de quibus nonnulla comunicari

cum praeclaro viro D. Mich. Angelo Fardella communi nostro amico, magno ipsius applausu excepta.

(139) La prima: *Universae philosophiae systhema, in quo nova quadam et extricata methodo naturalis scientiae et moralis fundamenta explicantur.*

La seconda: *Animae humanae natura, ab Augustino detecta.*

(140) Lettera del P. Lettore Venturelli a P. M. Agnani bibliotecario casanatense in Roma intorno al libro *philosophia neopalaea, contra Novistas et Cartistas, Ravenna 1738.*

(141) Benedetto Stay di Ragusi, nato nel 1714 e morto nel 1801, elegantissimo poeta latino, mosso dall' esempio del *saggio sopra l' uomo* di Pope, espose prima in versi latini il sistema di Cartesio publicato in Venezia nel 1744 (*Philosophiae versibus traditae libri VI*, e indi quel di Newton colle note di Boscovich) *Philosophiae recentioris versibus traditae libri X. cum adnotationibus et supplementis R. Boscovich*, publicato in Roma dal 1755 al 1792.

(142) *Capasso* Histor. philosoph. synopsis, Epist. ad lector.

Lettere di Francesco Redi de' 18 settembre e de' 25 ottobre 1683.

Mabillon, Iter italicum litterarium.

Montfaucon, Diarium Italicum Cap. 21.

Toppi, Biblioth. Neap.

Giustiniani, Memorie storiche degli scrittori legali di Napoli.

(143) V. la sua stessa prefazione alla *difesa della metafisica degli antichi.*

V. ancora la vita di Giambattista Vico, nella quale l'autore narra che Paolo Doria fu il primo con cui potè cominciare a ragionar di metafisica, e soggiugne: *ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Bacone, il Vico avvertiva, che era vecchio e volgare tra' platonici. Ma da' ragionamenti del Doria egli vi osservava una mente, che spesso balenava lumi sfolgoranti di platonica divinità, onde da quel tempo restaron congiunti in una fida e signorile amicizia.* Opuscoli di Vico, publicati da Carlo Antonio de Rosa, Napoli 1818, pag. 44.

(144) L'autore stesso si duole in più luoghi della terza sua opera, *che la filosofia* colla quale spiega Platone, non era stata letta, e riporta il giudizio che delle sue opere filosofiche portavano i letterati di quel tempo: *quest' autore*, dicea egli stesso, *meglio avrebbe fatto a contentarsi dell'onore, che a lui apporta il libro della vita civile, senza impacciarsi a scrivere di altre materie.* V. Difesa della metafisica. Idea generale dell'autore.

(145) Questi fu il professore di filosofia più celebrato del suo tempo. Giambattista Vico nella vita che di se scrisse, ne fa menzione come d'un grande filosofo cartesiano, a se caro. Fu tenuto in moltissima estimazione dal vicerè duca di Medinaceli, e fu un de' soci dell'accademia da lui istituita. Compose un'opera contra Spinoza, che non vide mai la luce. Fu cugino di Gian Vincenzo Gravina: nacque nella città di Scalea nel 1650, e ivi morì nel 1715.

(146) *V. Riflessioni sulle principali materie di filosofia.*

La vita di Francesco Maria Spinelli, principe di Scalea, scritta da lui stesso, e dedicata al P. Ignazio della Croce Agostiniano.

Inserita nella *raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, publicati in Venezia nel 1753 T. 49.

(147) È grave danno che le opere di questo grande ingegno non sieno state raccolte e publicate. Di lui si ha una lettera, *de virium incrementis et decrementis per vectem.*

Bulifone, lettere memorabili Raccolta quarta, pag. 211.

Scrisse per la cattedra:

In universam Mechanicam institutiones.

In universam Astronomiam institutiones juxta hypothesim tam veterum, quam recentiorum.

In universam Trigonometriam institutiones.

In universam perspectivam institutiones.

V. le memorie della vita e degli scritti di Agostino Ariani, raccolte da Vincenzo Ariani suo figlio. Napoli 1778 nella stamperia di Catello Longobardo.

(148) Fu procuratore fiscale della Camera della Sommaria, nè potè mai ottenere posto in quel Collegio, nel quale non era alcuno de' magistrati superiori che non si risguardasse come men degno di lui. Fu nominato a quel posto nel 1718, e vi rimase insino alla sua morte.

V. le memorie di sopra citate, e Origlia, Storia dello studio di Napoli.

(149) V. l'intero libro di sopra citato, e la risposta a tre obbiezioni, che gli furon fatte da un suo contemporaneo. In questo scritto dà egli stesso in compendio la sua dottrina metafisica. *Risposta del signor Giambattista Vico, nella quale si sciolgono tre gravi opposizioni ec.* Napoli 1711 presso Felice Mosca.

(150) *Aeneas, ut animos aborigenum sibi conciliaret, ne sub eodem jure solum, sed etiam nomine omnes essent, latinos utramque gentem appellavit.* Liv. Lib. I. Cap. II.

Festo. *Aborigenes appellati sunt, quod errantes convenerint in agrum, qui nunc est P. R. Fuit enim gens antiquissima Italiae.*

Sallust. Catil. VI. *Genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum.*

(151) *Dabitis enim profecto ut in rebus inusitatis (quod Graeci ipsi faciunt, a quibus haec jamdiu tractantur) utamur verbis interdum inauditis. Quod si Graeci faciunt, qui in iis rebus tot jam saecula versantur, quanto id magis nobis concedendum est, qui haec nunc primum tractare conamur?* Academicor. Lib. I. C. VI. e VII.

(152) Il rinomatissimo Abate Domenico Scinà riporta (*nel prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo XVIII*) un luogo de' prolegomeni del citato professore Longo, che è come segue: *Nova nuper lyceis lux veritatis enituit, et a scholarum involucris meliori gustu caeperunt ingenia resipiscere. Quid vobis si ereptum oleum ploret Aristoteles? Si calens genius frigide altercari jam desinat? Somnum excutite, solidioris doctrinae viam inite. Novae semper philosophiae, theologiae dogmaticae, sacro-profanae historiae, quae virum eruditum numeris absolvere omnibus potis est. Legite in re philosophica experimentales academiarum Italiae, Florentiae, Galliae, Germaniae, Angliae, Flandriae, unde rarioris scientiae largior messis, etc.* Scinà Vol. I. Cap. III.

(153) Ciò è pienamente dimostrato da una lettera del Campailla de' 5 marzo 1730 a Ludovico Antonio Muratori:

« Confesso esser verissimo che io sia nelle mie opinioni attaccato a Cartesio, e che tutto il nerbo della mia filosofia sia cartesiano; non dico però, che io abbia forse da lavorare tutto da maestro. In questo moderno secolo fra tanti innumerabili, che han filosofato, quattro soli han fondato principi di sistema universale, Maignano, Gassendi *(non si sa come e perchè)* Cartesio, e Newton. Questi per quel che ho letto nel suo libro *de principiis philosophiae mathematicis* non ha oltrepassato il sistema celeste, ma discorre da vero matematico, nulla da fisico. Ammette una virtù centripeta de' corpi ad ogni globo celeste, ed una gravitazione reciproca in tutti i corpi, ma non assegna la cagion fisica di tale virtù centripeta, e di tale scambievole gravità. Tra questi mi è sembrato il migliore quel di Cartesio, e me gli sono affezionato; nè

mi conosco da tanto, che io possa fare proprio sistema universale, a cui accordar potessi tutti i fenomeni particolari, ed io ho osservato molti, che non volendo stare attaccati a' sistemi di niun filosofo, spiegano gli effetti particolari or con uno or con un altro sistema, che spesso sono incoerenti. Tuttavia, dove mi è stato permesso, mi sono distaccato da Cartesio, come nello ammettere gli atomi nella produzione della luce e de' colori, nell'attrattiva della calamita, nel veicolo della sensazione, nel luogo del senso comune, ch'ei pose nella glandula pineale, nel moto del cuore ec. In quanto poi ad ammettere cose, che sono mere ipotesi, il povero filosofo, dove la natura ritrosa non si lascia penetrare co' sensi e con la sperienza, non può dire, se non quello, che può verisimilmente essere; e chi vuol dire solo il certo, pochissime cose può dire della natura ». (*Adamo* edizione del 1783 pag. 14 in princ.).

(154) Fu questi Agostino Giuffrida, il quale publicò una dissertazione col titolo *In M. Frederici Christiani Baumeisteri metaphisicas institutiones scrupuli in catanensi lyceo propositi*, che non avendo potuto dare alle stampe in Napoli, nè in Palermo, fece publicare in Malta, nell'anno 1766.

(155) Bella e faceta è la conclusione di tal poemetto, siccome può rilevarsi dalle ultime tre stanze.

Finalmenti eccu Giovi munno, ed eccu
Lu munnu Giovi, nui Giuciceddi ancora;
Parti di Giovi l'arvulu, lu sceccu,
L'omu, l'armali, lu turcu, la mora,
Lu tauru, la pecura, lu beccu;
E quantu in summa esisti dintra e fora,
Manciamu a Giovi, evacuamu a Giovi,
Spissu in specii di riganu, d'anciovi.

Rinnemuci la fama a li poeti,
Chi s'ànnu pri bugiardi e munsignari;
Non pri nenti sti savii e sti profeti
A Giovi l'ànnu fattu trasmutari
In tanti formi, in cignu, in arièti
(Simbolu de lu so modificari)
In aquila, in serpenti, in focu, in toru
In satiru, in pasturi, in pioggia d'oru.

È certu, ch'è un piaciri, essiri tutti
Non chiù fangu, non petri, mancu crita,
Ma estensioni, numeri, produtti
Di l'eterna sustanza ed infinita.
Ma s'idda si ritira, oimè nn'agghiutti,
Si mori un'anca, l'Italia è la Zita;
Prigamu a Giovi cu tuttu lu ciatu,
Chi stassi sempre tisu, e stinnicchiatu.

(156) Francesco Suarez di Granata, nato nel 1548 e morto nel 1617, ha il merito di avere preceduto Grozio nella sposizione de'principi della legge naturale. Avremmo fatto menzione del suo trattato *de legibus* nel luogo, che per ordine di tempo gli apparterrebbe, se non l'avessimo considerato come un'opera più teologica e giuridica

che filosofica. Imperciocchè ivi la teoria delle leggi è derivata più dall' autorità delle divine carte, de' padri della chiesa, delle leggi romane e de' più rinomati scolastici, che dall' ordine naturale degli Esseri e dell' universo. Ciò non pertanto l'argomento fu da lui discorso con tal profondità e accuratezza, che deesi presumere essere quel libro servito di guida a tutti gli altri, che dopo di lui versarono circa lo stesso suggetto. Forse no'l conobbe Grozio, che lo avrebbe citato, siccome fece per Vasquez; ma certamente se ne giovò Puffendorfio, che più d'un secolo appresso fu lodato come il più diligente collettore delle pratiche quistioni del publico diritto. Del resto niuno più di Suarez stabilì la necessità d'una legge eterna, le obligazioni che questa impone, la natura di tali obligazioni, l'immutabilità sì di quella che di queste, e la necessaria corrispondenza che le leggi derivate aver debbono colla primitiva, non escluse quelle che risguardano le società e le nazioni. Questo è un di quei libri scolastici, ne' quali l' oro non può dirsi nascoso nel fango, comechè poco leggibile sia per la moltiplicità delle quistioni e delle distinzioni, nelle quali i principî trovansi avviluppati.

(157) *Breve trattato delle cause che possono fare abbondare i regni d'oro e d'argento, dove non sono miniere*, di Antonio Serra, calabrese, publicato dalle carceri della Vicaria nel 1613. Nella raccolta *degli economisti italiani*. Parte antica Vol. I.

V. l'elogio che ne fa Galiani nella nota XXIX. ne' *libri della moneta*.

(158) Autore d' un discorso, presentato al vicerè conte di Lemos, nel quale proponevasi di abbassare il cambio colle piazze estere, risguardato allora come la cagione della penuria del numerario.

(159) Vedi l' uno e l' altro scrittore nella raccolta degli economisti italiani T. II. parte antica.

Quanto al Davanzati, le due lezioni intorno *alle monete* e *a' cambi* son due elementari discorsi, uno tutto erudito, e l' altro pratico e mercantile. Intorno a Davanzati, V. il giudizio di Galiani *della moneta* Lib. II. Cap. V. *del conio*.

Circa lo Scaruffi, il suo trattato diede una chiara idea delle regole della monetazione delle zecche italiane, ma fu pratico e docimastico, più che teoretico.

(160) Nato nel 1721, morto nel 1784. Accademico ercolanese. Autore della maggior parte delle illustrazioni fatte alle antiche pitture, a' monumenti di metallo, e alle lucerne e candelabri, descritti ne'primi nove volumi di quell'accademia. Di lui si hanno ancora le cicalate ed altre amene poesie, publicate in Napoli nel 1684 insieme colla sua vita. Fu carissimo al marchese Bernardo Tanucci.

(161) In una delle conferenze filosofiche di Holbach e di Diderot, delle quali lo scopo era il distruggere ogni qualunque sorta di religione, Galiani prese la parola dando principio al suo discorso, con una facezia di bello e profondo significato.

Un jour à Naples, un homme de la Basilicate prit devant nous six dés dans un cornet, et paria d'amener rafle de six. Je dis: cette chance etait possible. Il l'amena sur le champ une seconde fois. Je dis la même chose. Il remit les dés dans le cornet trois, quatre, cinq fois, et toujours rafle de six. Sangue di bacco, *m' ecriai-je, les dés sont pipés! et ils l'etaient. Philosophes, quand je considère l' ordre toujours renaissant de la nature, ses lois immuables, ses révolutions toujours constantes dans une variété infinie; cette chance unique et conservatrice d' un univers tel que nous le voyons, qui revient sans cesse, malgré cent autres millions de chances de perturbations, et de destructions possibles, je m'ecrie: certes la nature est pipée!* Stewart, che riporta un tal fatto, osserva che l' immagine de' *dés pipés* era favorita di Galiani, perchè la ripete in molti altri luoghi delle sue lettere.

V. Correspondence inédite de l'abbé Galiani edit. Paris, T. I. pag. 18, 42, 141, 142,

(162) Non è monumento che basti per eternare la memoria di Bartolommeo Intieri, al quale pochi altri uomini possono essere comparati per filantropia e per generosità d'animo. Di lui scriveva Genovesi al suo amico Giuseppe de Sanctis: « lessi la vostra lettera al comune amico signor Bartolommeo, o per meglio dire all'amico del genere umano, il quale è divenuto tale, che piange con egual tenerezza facilmente alla rimembranza de' suoi amici, e al nome della publica felicità. Anima veramente bella e grande, ed esemplare di tutti coloro che non sono dimentichi d'essere della famiglia degli uomini ». V. le lettere familiari T. I. pag. 81.

(163) Per verità non conosciamo verun metafisico, non fisiologista, il quale abbia, come Jouffroy, affermato, che *il cervello sia il principio produttore di tutti i fenomeni della coscienza*. La consapevolezza del sentimento non dipende certamente dal cervello; e quanto agli altri fatti, che la coscienza raccoglie per mezzo delle facoltà dell'anima, l'organo cerebrale v'ha la sua parte, ma il come esso operi, e per quali mezzi determini il principio pensante, questo è quel fatto ignoto, nel quale sta il problema della unione della sostanza spirituale colla materiale. Ora se l'ignoranza di questo fatto non ci vieta di riconoscere l'esistenza della sostanza spirituale, o di distinguerla dalla materiale; molto meno ci permette di conchiudere, che il principio dell'azione risiede in questa e non in quella.

(164) V. la fine del discorso intorno al problema *del destino dell'umanità*. Qui l'autore mentrechè disdegna la credenza religiosa come vieta, non disdegna il *misticismo* de' sansimoniani, da' quali tolse il concetto delle tre età, nella seconda delle quali si trova la fede, e nella terza la luce della sapienza. Ma qual'è questa luce? Quella d'una setta politica, che ha trovato la morale nella dissoluzione delle civili società, e nell'esaltamento delle passioni. È la luce dell'età dell'oro, *che una cieca tradizione ha collocato sinora nel più rimoto de' tempi trascorsi; ma che in realtà verrà dopo di noi!* È in somma la dottrina di Comte, e degli adoratori del progresso, i quali vogliono da' fatti umani ricavare il principio della scienza; opinione indegna della filosofia, che dà la norma a' fatti, e da essi non la riceve.

Noi non avremmo fatto menzione di Jouffroy, per non mancare al proposito di tacere degli autori viventi. Ma avendo i giornali publicato la sua morte, ci siamo intesi sciolti dalla regola, che ci avevamo imposto; sì che possiamo apertamente deplorare, che un sì pregevole ingegno, e insieme felice scrittore, non sia stato più costante ne' principi, che da prima sposato aveva.

(165) *Tu vero, inquam, Varro bene etiam meriturus mihi videris de tuis civibus, si eos non modo copia rerum auxeris, ut effecisti, sed etiam verborum. Audebimus ergo, inquit novis verbis uti, te auctore si necesse erit.* Cic. Academ. Lib. I. C. VI. VII.

(166) Quel che perpetuò in Europa il linguaggio scolastico, fu l'essere stato adoperato il latino come l'unica lingua scientifica, il che la rendette necessaria. Dalla generale consuetudine di scrivere in latino le opere filosofiche si uscì quando furon mutati i principi e il metodo di quella scuola. Cadde allora la scienza insieme colla lingua; e per l'opposito ogni nazione Europea, cominciò a formare un linguaggio scientifico, dacchè apparve tra essa un qualche classico riformatore, che scrisse nella patria lingua, e di cui l'autorità rendette legittima la versione de' concetti scolastici nel volgare idioma. Così Malebranche e i portorealisti crearono la lingua filosofica in Francia, Locke, Schaftesbury e Hume la formarono in Inghilterra, e dopo tutti Lessing nella Germania. Le polemiche discussioni tra i partigiani delle vecchie e delle nuove teorie rendettero generale l'uso delle lingue volgari e diedero nascimento ad un nuovo linguaggio. L'Italia ha cercato di supplire al difetto de' propri autori colle versioni delle opere de' filosofi

oltramontani. V'ha una collezione di scrittori metafisici publicata in Milano, che comprende molte di tali opere. Le versioni non pertanto, fatte per ispeculazione di stampa più che per amore della scienza, sfigurano spesso gli originali, e gli rendono inintelligibili. D'altra parte le collezioni non sono compiute, tra perchè di molti autori si sono dati i compendî, i quali non sono più perfetti delle versioni; e perchè son difettuose nella scelta, avendo trascurato autori che dovevano esservi compresi, o trasandato opere, che avrebbero meritato preferenza sopra le publicate, o dato di quelle che sono ora di minore uso, e che non possono essere risguardate come essenziali alla istruzione della gioventù. Conviene allo studio della filosofia dello spirito umano una collezione degli autori, che l'hanno preparata, e dalla lettura de' quali può la mente acquistare il metodo o l'abito dell'osservazione. Tali a nostro giudizio sarebbero:

I principî della filosofia naturale di Cartesio.

Le sue meditazioni.

Il trattato del metodo.

La cognizione di Dio e di se medesimo di Bossuet.

I nuovi saggi intorno all'intelletto umano di Leibnitz.

La dottrina del senso comune di Buffier.

La teologia naturale del dottor Paley.

Il trattato della esistenza di Dio di Fénélon.

Le dissertazioni intorno al medesimo argomento di Jaquelot.

Le ricerche intorno all'intelletto umano, secondo i principî del senso comune, di Reid.

I suoi saggi intorno alle facoltà intellettuali ed attive dell'uomo.

Gli elementi della filosofia dello spirito umano, di Dugald-Stewart.

La sua logica induttiva.

I suoi saggi di filosofia morale.

I suoi saggi filosofici.

I frammenti delle lezioni di Royer-Collard.

Sarebbe una degna cura di qualche accademia italiana l'incoraggiare i volgarizzamenti delle cennate opere da' loro originali, e di coronare colla sua approvazione le versioni, che avessero il doppio merito di avere servato l'originalità de' pensieri degli autori, e di essere state fedeli alle regole e al gusto della nostra lingua.

Appendice alla nota 94.

E quando ha aggiunto: *Est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus, et quasi demersus in terram, locum divinae naturae, aeternitatique contrarium.* De senectute Cap. XXI.

INDICE GENERALE

DE' NOMI E DELLE COSE CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME.

A

B

C

G

H

J

K

L

M

N

Q

S

U

Z

ARGOMENTI DI PROPOSITO TRATTATI NELLE NOTE.

MENDE.	CORREZIONI.
Pag. 2 v. 24 muovevano	movevauo
Pag. 3 v. 17 pruova	prova
Pag. 35 v. 8 inoovamenti	ionovazioni
Pag. 38 v. penult. riannodare	raooodare
Pag. 49 v. 27 Ermio	Ermia
Pag. 59 v. 31 pruoverebbe	proverebbe
Pag. 64 v. 18 accordiamo	concediamo
Pag. 65 v. 40 riannodavano	rannodavano
Pag. 69 v. 32 aiuto	aiuto
Pag. 72 not. 1 (*b*), not. 2 (c)	(*a*), (*b*)
Pag. 77 not. (*a*) Mesbeim	Mosheim
Pag 78 v. 4 e per l'apposito	e per l'opposito
Pag. 79 not. (*f*) Bartolucci	Bartolocci
Pag. 81 v. 11 faciltà	facilità
Pag. 84 v. 13 applicato	applicata
Pag. 85 v. 21 pruovare	provare
Pag. 94 not. (*a*) abregée	abrégée
ibid. Prèmiere	Premièro
Pag. 114 v. peoult. pruovare	provare
Pag. 119 v. 29 partegiani	partigiaoi
Pag. 125 v. 13 pricipalmeote	priocipalmente
Pag. 146 v. 14 cooiettura	coniettura
Pag. 152 v. 15 alla margine } Teorie della pereezione	Teoria della perceziono
Pag. 159 v. 11 dalla	della
Pag. 172 v. 20 Barkeley	Berkeley
Pag. 172 v. 25 Philooouf	Philooous
Pag. 173 v. 10 Barkeley	Berkeley
Pag. 173 v. 32 Barkeley	Berkeley
Pag. 173 v. 30 e percepiscono	e si percepiscooo
Pag. 183 v. 8 pruovano	provano
Pag. 183 v. 12 pruova	prova
Pag. 183 v. 12 pruoverebbo	proverebbe
Pag. 191. v. ult. fu chiaro ordinato	fu chiaro e ordinato
Pag. 222 v. 32 alla margine n.° V	IV
Pag. 224 v. 35 alla margine n.° VI	V
Pag. 226 v. 1 alla margino n.° VII	VI
Pag. 236 v. 17 millioni	miliooi
Pag. 263 v. 17 loro	loro?
Pag. 365 v. 6 alla margine. Giudizi iotorno alla qualità della materia.	Giudizi iotorno alle qualità della materia
Pag. 267 v. 38 potesse essere indotto	potesse iodurlo
Pag. 282 v. 2 quella	quello
Pag. 285 v. 33 riesaminare	risaminare
Pag. 320. v. 24 cranologia	craniologia
Pag. 321 v. 30 cioerina	cinerizia

Pag. 350 v. 4 apponendo	opponendo
Pag. 433 v. 25 essese	essere
Pag. 461 v. 28 Noia	Noia
Pag. 465 v. 24 è stata inteso	è stata intesa
Pag. 478 v. 13 decimottavo	decimosettimo
Pag. 479 not. (*a*), morto nel 1853	morto nel 1753
Pag. 480 v. 29 ventun'anni	ventun anno
Pag. 471 not. (c) Ante Laelii aetatem Laelii et Scipionis	Ante Laelii aetatem et Scipionis
Pag. 497 v. ult. di lei	da lei
Pag. 498 v. 14 prefige	prefigge
Pag. 502 v. 19 diriggano	dirigano
Pag. 32 delle note v. ult. Edict. di Roma	Ediz. di Roma
Pag. 85 delle note v. 24 Maine de Biron	Maine de Biran